La Vie Intellectuelle

T. VI — N° 2 10 Février 1930

SOMMAIRE

LA VIE RELIGIEUSE

E. Baudin. . . . La critique pascalienne de la casuistique 268

NOTES ET RÉFLEXIONS. *La vie et la pensée de saint Anselme*, par **Marcel Brion**, p. 300. — *L'Église et la lecture de la Bible*, par **G. Bardy**, p. 307. — *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, p. 308. — *Évangile et évangiles*, par **Fr. Braun**, p. 311.

QUESTIONS PHILOSOPHIQUES

J. Maritain . . . A propos de la renaissance thomiste 314

A.-D. Sertillanges. Souvenirs sur Jules Soury, l'athée clérical 325

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Note sur « Continu et Discontinu »*, par **G. Desgrippes**, p. 334. — *Le philosophisme français*, p. 338. — *Spinoza, Lagneau, Bergson*, p. 339. — *Platon et le communisme*, p. 340.

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

G. Rabeau . . . Au-delà du Marxisme : les doctrines du Labour Party . . 342

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Le Vatican vu de l'Aventin*, par **P. Déziré**, p. 361. — *Les origines du syndicalisme chrétien*, p. 373. — *L'arbitrage pontifical*, p. 375. — *Réflexions sur le cas d'Alain Gerbault*, par **Marcel Brion**, p. 376. — *La Chine et les traités inégaux. Les Russes*, par **E. Dermenghem**, p. 379.

LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

A. Lemonnyer . . M. Bernanos, romancier de la vie mystique 382

H. Bremond . . . Athalie, poème religieux . . . 398

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Deux spectacles en musique*, par **M. Brillant**, p. 416. — *Un drame chrétien*, par **M. Brillant**, p. 439. — *Paolo Uccello*, par **Maurice Denis**, p. 441. — *Le peintre Lacasse et sa première exposition parisienne*, par **André George**, p. 444. — « *La Machine* » *de Tagore*, par **E. Dermenghem**, p. 448.

LA VIE RELIGIEUSE

É. BAUDIN, Université de Strasbourg. — *La critique pascalienne de la casuistique.*

Une première étude de philosophie morale a légitimé la casuistique empirique. Est-il permis de justifier une « science » de la casuistique? L'examen de cette question débattue nous conduit à la critique du tutiorisme pascalien.

MARCEL BRION. — *La vie et la pensée de saint Anselme.*

« A la logique rigoureuse succède l'interrogation passionnée; la démonstration froide se transforme en ardeur envahissante... » Serait-ce encore de Pascal qu'il est ici question? Non, mais d'un saint qui appartient à la même famille d'esprits.

G. BARDY. — *L'Église et la lecture de la Bible.*

Les mesures disciplinaires prises par l'Église au sujet des traductions de la Bible en langues vulgaires ont fréquemment scandalisé les protestants. Quelques renseignements bibliographiques supplémentaires pour M. le Pasteur Eynard.

PR. BRAUN. — *Littérature grecque chrétienne.*

A propos du premier volume de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* par Aimé Puech, et d'un ouvrage récent du R. P. Huby.

L'Évangile et les évangiles.

La critique pascalienne de la casuistique [1]

III

La casuistique scientifique

La casuistique empirique est un fait qui porte en lui-même sa propre justification : telle est la conclusion de notre précédent article (1).

En est-il de même de la casuistique scientifique ? Non, si celle-là se suffit. Oui, si elle ne se suffit pas, si elle n'est qu'un empirisme tendant à se dépasser lui-même, en appelant à une science meilleure que lui, et qui soit plus à même que lui de réaliser leur commun objectif.

Or, de toute évidence, c'est cette seconde hypothèse qui s'impose. D'une part, la casuistique empirique présentera toujours le redoutable inconvénient d'être la plus exposée aux sophismes de l'égoïsme et des passions. Ce n'est pas impunément que celui qui l'exerce est, par la force même des choses, juge et partie, qu'à chaque instant les vapeurs de la concupiscence peuvent venir lui épaissir les obscurités de sa conscience. D'autre part, on ne voit aucune raison de croire que cette conscience elle-même se montre plus infaillible dans ses réflexions et dans ses délibérations qu'elle ne l'est dans ses intuitions primitives. L'on ne saurait prendre à la lettre le mot fameux d'Aristote que « la vraie mesure du juste, c'est l'homme juste ». Ou plutôt, cet homme-là est très certainement une exception. A ce titre, il mérite d'être considéré

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle*, décembre 1929.

comme le conseil-né des autres hommes, comme le casuiste prédestiné à mettre sa compétence au service de leurs incompétences, sa science au service de leur empirisme insuffisant. Bref, il apparaît à la fois naturel et désirable que des professionnels se vouent en toute objectivité à l'interprétation pratique des lois de la morale, et constituent une discipline spéciale consacrée à la solution scientifique des cas de conscience.

Tout système de morale, pourrait-on dire, tend, par la logique de son développement, à se créer une casuistique appropriée où il s'achève. Ceux même qui ne vont pas jusqu'à en formuler une ne laissent pas d'en impliquer une. Il le faut bien, s'ils veulent instruire à fond les hommes du détail de leurs devoirs. Sans doute, en morale comme partout, les philosophes se montrent naturellement enclins à se spécialiser aux questions de principes, qui sont leur droit gibier ; et l'on ne s'étonne pas trop de les voir se cantonner volontiers dans les problèmes de la morale théorique. Encore peut-on les voir également se préoccuper des problèmes de la morale pratique, ne fût-ce que pour déduire de leurs propres principes quelque systématisation rationnelle des préceptes moraux. Mais cela même ne saurait suffire ; car il reste encore à ajuster ces préceptes aux diversités, aux complexités et aux variations des conditions humaines. De telles particularités peuvent, jusqu'à un certain point, laisser indifférents les philosophes qui n'écrivent que pour des disciples de choix capables d'interpréter eux-mêmes les doctrines générales, et qui abandonnent le peuple à l'empirisme de ses traditions et de ses mœurs « sans philosophie ». Tel fut, on l'a souvent souligné, le cas des Socrate, des Platon, des Aristote, des Stoïciens, etc. : tous moralistes qui bornèrent leur ambition à conquérir et former les χαρίεντες, et se désintéressèrent plus ou moins des ἀπαίδευτοι,

et plus encore des « barbares », de l'humanité étrangère au monde grec. Cependant on peut les voir à l'occasion dégager pour leurs disciples même les fondements et les méthodes de la casuistique. C'est ainsi qu'Aristote, s'il ne l'a pas traité comme une science spéciale, n'a pas laissé d'en formuler avec toute la clarté désirable le premier principe, celui du recours nécessaire à la dialectique des probabilités en morale, ainsi que nous le rappellerons tout à l'heure. Aussi est-ce à juste titre que les casuistes se sont toujours réclamés de son autorité. Ils auraient pu à aussi juste titre se réclamer de son exemple; car il a fréquemment et largement usé de leurs techniques les plus spécifiques : examens analytiques de cas particuliers, balancement et critiques d'opinions morales contraires, composition des principes à faire intervenir, adaptation des règles à la mobilité des circonstances, etc. L'on pourrait dire en ce sens qu'il a incorporé la casuistique à la morale théorique, et que leur effort et leur mérite fut de l'en détacher (1). Par ailleurs, à la suite et à l'instar

(1) Son traité de l'amitié, par exemple, est, au moins pour moitié, casuistique toute pure. Qu'on en juge par cette page, à côté ou à la place de laquelle nous pourrions en citer d'autres, non moins caractéristiques :

« Doit-on tout accorder à un père? ou bien faut-il, quand on est malade, suivre, plutôt que les siens, les avis du médecin? ou, quand il est question d'élire un général, voter, plutôt que pour lui, pour un homme ayant plus de talents militaires? Pareillement, faut-il favoriser plutôt un ami qu'un homme de grande vertu? Faut-il s'acquitter envers un bienfaiteur plutôt que pratiquer la générosité envers un ami, quand on ne peut faire les deux choses à la fois? N'est-il pas vrai que de semblables questions sont difficiles à trancher avec une précision absolue, tant elles présentent d'aspects multiples et divers? A tout le moins est-il assez évident qu'on ne doit pas tout donner au même, qu'en général on doit plutôt rendre les bienfaits reçus qu'obliger des amis, et pareillement payer la dette que constitue un emprunt plutôt que faire des dons. Encore n'en est-il pas toujours ainsi. Par exemple : celui qui aurait été racheté des mains des bri-

d'Aristote, et plus que lui encore, les stoïciens se montrèrent, surtout dans les derniers temps, férus de discussions de cas de conscience, au point que ces discussions parurent bientôt prendre le pas chez eux sur l'exposé doctrinal des principes. L'on a pu dire, non sans quelque exagération, que leur morale évolua en pure casuistique. A tout le moins est-il vrai que Sénèque et Epictète font surtout figure de directeurs de conscience et de casuistes professionnels ; ils sont à peine autre chose (1).

Que si les préoccupations de casuistique tiennent déjà une telle place dans des philosophies morales réservées à des disciples choisis, quelle place ne devaient-elles pas tenir dans une morale qui, comme la morale chrétienne, s'annonçait d'emblée comme universelle, comme pleinement catholique? Il s'agissait cette fois d'instruire grecs

gands, devrait-il à son tour racheter son libérateur, quel qu'il fût? ou, supposé qu'il ne fût pas prisonnier, mais réclamât le prix de la rançon, devrait-il le lui rendre, plutôt que de racheter son propre père, alors qu'il y a obligation de racheter son père avant soi-même? On est en règle générale obligé, comme nous l'avons dit, de payer ses dettes; mais s'il y a des raisons d'honneur ou de nécessité plus puissantes pour donner, c'est de ce dernier côté qu'il faut pencher. Car, en certains cas, il n'y a pas égalité entre ce que l'on a reçu et ce que l'on rendrait; si, par exemple, en vous donnant, votre bienfaiteur savait obliger un homme vertueux, tandis qu'en lui rendant, vous sauriez obliger un méchant. Il y a aussi des cas où l'on n'est pas tenu de prêter à qui vous a prêté, s'il l'a fait dans la certitude qu'en homme d'honneur vous le lui rendriez, et que vous lui prêteriez dans l'incertitude d'être remboursé par un homme sans honneur. Si telles sont réellement les circonstances, les actes n'ont plus valeur égale; et si, sans être telles, elles le paraissent, celui qui refuse ne le fait au moins pas sans motifs plausibles. Comme nous l'avons déjà souvent dit, les raisonnements et les décisions qui concernent les affections et les actions se modifient selon les circonstances données. A tout le moins est-il évident qu'on n'est pas tenu de donner également à tous, ni de donner tout à son père : on ne sacrifie pas toutes les victimes à Zeus. » (*Ethique à Nicomaque*, livre IX, chap. II.)

(1) Cf. THAMIN, *Un problème moral dans l'antiquité. Étude sur la casuistique stoïcienne*. 1884, Paris, Hachette.

et barbares, savants et ignorants, riches et pauvres, maîtres et esclaves, hommes et femmes, parents et enfants, etc., etc., toute l'indéfinie variété des hommes dans l'indéfinie variété des conditions humaines. Il s'agissait d'adapter les préceptes de l'Évangile à des circonstances si diverses, que les cas de conscience ne pouvaient que se multiplier, et leur solution devenir une des charges principales des docteurs chrétiens. Ils se multiplient en effet dès le commencement : cas des idolothytes, cas de la circoncision des gentils, cas des rapports entre femme fidèle et époux infidèle, cas des esclaves fugitifs, etc., etc. Saint Paul a fort à faire de les trancher ; il n'est pas une de ses épîtres qui n'en décide quelques-uns. Et il en est des autres apôtres comme de saint Paul, et des Pères comme des apôtres : on ne trouverait pas un des premiers maîtres de la morale chrétienne qui n'ait exercé la fonction de casuiste. L'on pourrait s'étonner à bon droit que Pascal méconnaisse la nature spécifique de cette fonction au moment même où il y recourt. Car, opposer, comme il le fait, l'autorité des Pères à celle des casuistes de son temps, n'est-ce pas simplement en appeler de casuistes qu'il tient pour mauvais à des casuistes qu'il juge excellents ? Par ailleurs, des Pères aux théologiens du moyen âge et des temps modernes, on voit la casuistique chrétienne, comme il fallait s'y attendre, se développer progressivement, à mesure qu'il faut adapter la morale chrétienne aux transformations incessantes des conditions politiques et sociales, à mesure que l'Europe romaine est remplacée par l'Europe féodale, et celle-ci par l'Europe de la Renaissance, évoluant vers l'Europe moderne.

Que si enfin la casuistique tend, à partir du XIII^e^, et surtout du XVI^e^ siècle, à faire figure de discipline spéciale cultivée par des professionnels, cela tient à diverses causes. D'abord à ce que son importance se trouve accrue du

fait de l'accélération des transformations du milieu social, qui créent une foule de cas nouveaux dont elles imposent l'examen. Puis, et plus encore, à ce qu'elle arrive en ce moment au stade de différenciation définitive vers lequel l'acheminait son développement naturel. Enfin, et peut-être surtout, à ce que pour la première fois elle prend pleine conscience de sa nature de science rationnelle, grâce à ses rapports avec la scolastique et avec les disciplines juridiques.

D'un côté, elle s'apparaît très nettement ce qu'elle est devenue en réalité, fille authentique de la scolastique dont elle entend pratiquer le rationalisme scientifique. Sa mission est désormais de tirer des principes de la théologie morale, tels que les ont systématisés saint Thomas et les autres grands théologiens, leurs dernières conséquences pour la vie et l'action concrètes. On ne saurait en particulier la bien comprendre sans l'envisager comme l'une des conséquences de la révolution opérée par saint Thomas au XIII[e] siècle, lorsqu'il intégra l'aristotélisme à la théologie. De même qu'il incorpora la métaphysique d'Aristote à la dogmatique chrétienne, saint Thomas incorpora l'éthique d'Aristote à la morale chrétienne (1). Or, non seulement cette éthique est nettement rationaliste, mais elle est aussi nettement probabiliste, la dialectique des probabilités apparaissant à Aristote comme l'instrument nécessaire du rationalisme en morale. Il ne cesse en effet de répéter que c'est dans cette science qu'il y a le moins de certitudes et de démonstrations apodictiques, qu'il convient, pour cette raison, de réserver son étude aux hommes d'âge mûr, formés par l'expérience, et d'en écar-

(1) Cf. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, dans la collection des *Moralistes chrétiens*, Gabalda, 1925. Lire en particulier l'Introduction, p. 8 et sq.

ter les jeunes gens, lesquels ont à se contenter des sciences démontrées où se satisfait aisément leur raison rigide et sans nuances. Saint Thomas fait siennes toutes ces vues. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que ce soit un thomiste, le dominicain Barthélemy de Médina, qui ait établi et formulé le premier la doctrine du probabilisme théologique; il en trouva certainement les principes les plus généraux tout élaborés dans l'œuvre de son maître.

D'un autre côté, les casuistes ne pouvaient qu'être frappés des multiples points de contact de leur science avec celle de leurs voisins immédiats, les canonistes et les légistes. De part et d'autre le but dernier est de former des juges siégeant à un tribunal : comme les magistrats ecclésiastiques et civils, le confesseur demande qu'on l'aide à se reconnaître dans la législation au nom de laquelle il doit prononcer des sentences. De part et d'autre également, il s'agit d'appliquer alternativement une législation positive et une législation naturelle, au nom desquelles l'on a à « dire le droit ». De même que les canonistes et les juristes doivent se référer à leurs codes, les casuistes doivent se référer à l'Écriture, aux Pères et aux décisions de l'Église ; et de même que ceux-là doivent en outre consulter l'équité naturelle, ceux-ci ont à tenir pareillement compte de la morale naturelle. De part et d'autre enfin, une fois déterminées les deux législations positive et naturelle, il reste à en particulariser dans le dernier détail les applications, à établir la convergence des lois, à les composer entre elles, à résoudre leurs conflits apparents ou réels, à formuler le *quid juris* dans les cas d'espèces, etc. ; bref, à constituer une jurisprudence scientifique. La casuistique morale n'est en effet, en son fonds, qu'une jurisprudence morale, de même que les jurisprudences canonique et juridique ne sont, en leur fonds, que des casuistiques canonique et juridique. Les trois juris-

prudences, ou les trois casuistiques, usent, sinon du même esprit, du moins des mêmes méthodes scientifiques : en toutes on retrouve les mêmes techniques d'interprétation rationnelle des lois et des textes, d'analyse rationnelle des cas et des principes, enfin d'utilisation rationnelle des probabilités. Car les canonistes et les juristes sont inévitablement, eux aussi, à l'instar et à l'égal des casuistes, d'authentiques probabilistes. Pour justifier les solutions qu'ils ont à donner en leurs sphères des cas douteux (Dieu sait s'ils y abondent !) on les voit invoquer eux aussi tour à tour des raisons et des autorités : autorités de tribunaux fixant des « choses jugées », autorités de jurisconsultes dont les opinions se pèsent selon les critères classiques de l'unanimité, de la majorité, de la réputation et du prestige personnels, etc. Bref, ils s'inspirent, tout comme les casuistes, tour à tour de « probabilités intrinsèques » et de « probabilités extrinsèques ». Chez eux enfin se retrouve l'inévitable échelle qui va des laxistes, favorisant ici les intérêts et « la liberté » individuels aux dépens des lois, aux rigoristes, sacrifiant au contraire aux lois intérêts et liberté, avec l'entredeux des modérés s'efforçant de garder une juste mesure et de décider objectivement et sans parti pris entre les lois et la liberté.

De ces diverses considérations, il résulte au moins que rien ne permet, que tout défend au contraire d'identifier et de traiter comme synonymes casuistique, probabilisme et laxisme. Soit sous sa forme empirique, soit sous sa forme scientifique, la casuistique est une jurisprudence morale si naturelle et si nécessaire que ceux mêmes qui la proscrivent le plus énergiquement en théorie, ne peuvent s'empêcher de la pratiquer avec assiduité, le fissent-ils à leur insu. Dès lors, le vrai problème critique qui se pose

à son endroit ne peut être que celui des règles de son bon emploi, celui du discernement de la bonne casuistique et de la mauvaise.

D'autre part, tout aussi bien que la mauvaise, et certainement à meilleur titre, la bonne casuistique a le droit d'user de la dialectique des probabilités, voire d'en revendiquer le monopole. Et elle ne cesse en effet d'en user. A cet égard, les rigoristes les plus intrépides sont encore à signaler comme des probabilistes qui s'ignorent. Car eux aussi aiment à appuyer leurs décisions sur des raisons et sur des autorités ; et quand ils n'arrivent point à les fonder sur des évidences objectives, force leur est bien, comme à tout le monde, de les fonder sur des probabilités, se fissent-ils illusion jusqu'à prendre ces probabilités pour évidences absolues. Envisagé dans son sens philosophique (le seul que nous retenions ici, comme nous l'avons dit), le probabilisme est l'inévitable, indispensable et légitime méthode de toute jurisprudence morale. De ce chef, il est donc à mettre nettement hors de cause. Le vrai problème critique qui se pose à son endroit est encore celui des règles de son bon emploi ; il revient toujours à discerner l'usage et l'abus des probabilités.

Or, l'abus des probabilités constitue l'essence même du laxisme. De lui l'on peut dire qu'il n'est, de sa vraie nature, qu'un pseudo-probabilisme, dans le sens où l'on dit de la sophistique qu'elle n'est qu'un pseudo-logique. En effet, il revient, logiquement parlant, à l'art sophistique de donner couleur de probabilités authentiques à d'authentiques improbabilités ; de même que, psychologiquement parlant, il consiste à mettre la raison au service des passions ; de même enfin que, moralement parlant, il aboutit à fausser les consciences.

*
* *

On voudrait que Pascal eût fait ces distinctions ; qu'il eût en conséquence refusé au laxisme le droit de s'autoriser des probabilités ; qu'il l'eût condamné comme contraire, et non comme conforme, aux principes du vrai probabilisme ; qu'il eût en conséquence retiré sa surprenante décision : « Cette abominable doctrine de la probabilité, qui est le fondement de toutes les erreurs, est la plus grave de leurs erreurs (1) » ; qu'il eût enfin, tout en gardant ses préférences pour le tutiorisme, réservé la valeur et le rôle de la bonne casuistique, ne fût-ce que pour être plus fort contre la mauvaise.

Ne songea-t-il pas un instant à ces indispensables corrections? On le croirait presque à lire certaines de ses réflexions de cabinet, dont malheureusement rien n'a passé dans les *Provinciales* :

« Ils ont des principes vrais ; mais ils en abusent. Or l'abus des vérités doit être autant puni que l'introduction du mensonge » *916*.

A la bonne heure ! Mais quels étaient donc ces principes vrais, et en quoi consistait leur abus? Voilà ce qu'il eût fallu dire. De même :

« Quand il serait vrai que les auteurs graves et les raisons suffiraient, je dis qu'ils ne sont ni graves ni raisonnables » *922*.

Ici encore perce un effort pour distinguer la casuistique légitime de ses abus. Certainement les laxistes ne sont ni graves ni raisonnables. Mais pourquoi donc continuer à récuser en principe les auteurs vraiment graves, les raisons vraiment raisonnables, à récuser la casuistique elle-même? Pascal paraît sur le point de saisir son mécanisme

(1) Cf. *Vie Intellectuelle*, décembre 1929, p. 425.

quand il jette rapidement sur le papier cette note elliptique : « *Universel.* — Morale — et langage — sont des sciences particulières, mais universelles » *912*. Ce qui veut dire, selon l'interprétation de M. Brunschvicg (1), que « la morale traite de cas particuliers, comme la science du langage étudie des phrases particulières, mais d'après des règles universelles. » L'analogie de la morale et de la grammaire, qui est celle de deux législations, pouvait enseigner à Pascal que de part et d'autre il y a, à côté des règles fixes et de leurs applications certaines, une marge pour leurs applications indécises, même pour des règles flottantes qui ne se formulent que peu à peu ; en tout cas, pour des cas douteux que l'on discute en confrontant des « raisons » et des « autorités », que l'on résout donc selon des probabilités, dont on aime enfin à remettre la solution à des professionnels. Car il y a une véritable casuistique grammaticale, celle où brillent les Vaugelas, les Bouhours, les Voltaire, et qu'entend exercer officiellement l'Académie. Cette casuistique, comme toutes les autres, comporte, en même temps que le recours à « la tradition » et aux « anciens », le recours « aux auteurs du temps ». Elle offre enfin une application de l'échelle classique, allant ici du rigorisme au laxisme grammatical.

Tout bien pesé, les quelques *Pensées* que nous venons de citer sont cependant moins à considérer comme des retours à résipiscence, et encore moins comme des repentirs (2), que comme des lueurs immédiatement dévorées

(1) XIV, p. 357.

(2) Ceux qui voudraient les considérer comme des repentirs pourraient épiloguer encore sur cette autre réflexion de cabinet : « Je les ai relus depuis, car je ne les avais pas... » *938* « suffisamment lus », selon la conjecture de M. Fougère, acceptée par M. Brunschvicg. Mais cette réflexion peut très bien s'interpréter : je ne les avais pas suffisamment lus *pour pénétrer toute leur malice*. Et c'est l'interprétation

par la flamme du dogmatisme anti-probabiliste des *Provinciales*. Ce dogmatisme est resté inébranlable, à l'instar des autres dogmatismes de Pascal. On n'a aucune raison solide de croire qu'il en ait jamais soupçonné la fragilité, ou que l'envie lui soit jamais venue d'en reviser les thèses essentielles.

Pourtant les occasions ne lui manquèrent pas de le faire, et l'on peut dire qu'il eut toujours à la main des moyens topiques de s'éclairer sur le fond des choses. D'abord, ainsi que nous l'avons remarqué, quelques analyses des consciences empiriques, et quelques réflexions sur son cas personnel et sur celui des Pères, auraient suffi à lui prouver à la fois l'universalité et la légitimité de la casuistique, et l'existence d'une bonne casuistique. Par ailleurs, ses adversaires même, *fas est ab hoste doceri*, en disaient assez pour lui dessiller les yeux. Car il s'en faut bien que leurs réponses aux *Provinciales* aient été aussi dénuées de valeur qu'on le répète. Si encombrées qu'elles fussent de personnalités, de maladresses et de raisonnements à côté, elles ne laissaient pas de mettre fréquemment en pleine lumière les problèmes capitaux, de dire sur eux l'essentiel, voire de ramener, sans le savoir, Pascal à telles de ses doctrines naturellement apparentées aux principes du probabilisme moral. Il a certainement lu nombre d'arguments nets et forts, ne fût-ce que ceux auxquels ses *Lettres*, par ailleurs si attentives à ne rien laisser passer des répliques qu'on leur fait, évitent de répondre directement.

qui s'impose si l'on se reporte à son dernier mot sur les *Provinciales* : « Si j'avais à les refaire, je les referais plus fortes. » Plus fortes, c'est-à-dire, il le semble bien, plus énergiques et plus mordantes encore, moins accommodées au goût des timides de Port-Royal, auxquels je n'ai fait que trop de concessions. (Cf. sur le jansénisme indéfectible de Pascal notre étude sur l'*Originalité philosophique de Pascal*, *Revue des sciences religieuses*, 1924, pp. 497-509.)

Ainsi, quand il reprend dans la cinquième *Provinciale* l'éternelle objection janséniste que la casuistique implique le mépris des Pères en morale, il sait fort bien (car il y fait allusion) ce que le P. Annat a écrit dès 1644 dans sa *Réponse à la Théologie morale d'Arnauld* :

« Les cas du temps requièrent les auteurs du temps. Ce critique [Arnauld] sera beau docteur s'il peut résoudre par saint Augustin tous les doutes qui s'élèvent ès matières de la simonie, des irrégularités, de l'interdit, et régler tous les contrats par les principes de saint Grégoire de Nysse ou de Nazianze (1). »

C'est là le bon sens même. Pascal n'en crie pas moins au scandale, à l'abandon de la tradition. Ses adversaires perdent leur temps à lui répéter que la tradition n'est pas tout, ou, ce qui revient au même, qu'elle ne s'arrête pas aux Pères, qu'elle est dans l'Église une réalité vivante, un magistère indéfectible, une *casuistica perennis* résolvant les problèmes à mesure qu'ils se posent. Or cette argumentation n'était pas seulement fondée en vérité, elle était, par surcroît, inconsciemment habile. Car ceux qui la formulaient se trouvaient reproduire et utiliser à leur insu la conception que Pascal se fait du progrès scientifique. Ils posaient et résolvaient dans les sciences morales la question des anciens et des modernes comme il l'avait posée et résolue dans les sciences physiques. Ils revendiquaient comme lui le droit des modernes à continuer et à parachever l'œuvre des anciens ; ils évoquaient à leur façon « la suite des hommes, dans le cours des siècles, considérée comme un seul homme qui subsiste toujours, et apprend continuellement (2) ».

Mais Pascal avait pris contre eux ses précautions et créé d'avance une exception contre l'usage de sa théorie en

(1) IV, p. 280, note 1.
(2) *Fragment d'un traité du vide.* — *Brunschvicg minor*, p. 80.

théologie morale. Ici, il n'y a point de véritable progrès possible, point d'appel possible à la raison, parce que tout se doit décider par l'appel à l'autorité. En théologie l'autorité « est inséparable de la vérité, et nous ne la connaissons que par elle ». Il faut donc « donner de l'horreur pour la malice [de ceux] qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères » ; il faut « confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie » (1). Bref, force est de s'en tenir strictement à la tradition ; et il n'y a tradition, pour le janséniste qu'est Pascal, que jusqu'à saint Bernard. Depuis lors, scolastique et arbitraire. « Il y a contradiction, car d'un côté ils disent qu'il faut suivre la tradition et n'oseraient désavouer cela, et de l'autre ils diront tout ce qu'il leur plaira » *944*. Tout ce qu'il leur plaira, parce qu'ils disent que la tradition des Pères n'a pas réponse à tout, et qu'il reste à résoudre les problèmes qu'elle ne résout point, faute de les avoir connus.

L'ambition des casuistes est de résoudre ces problèmes scientifiquement, donc rationnellement. Le probabilisme n'est à leurs yeux, nous l'avons vu, qu'une méthode scientifique et rationnelle, imposée par la nature même des choses morales. Sur ce point, c'est-à-dire sur le fond philosophique de la question, Pascal a lu ces conclusions lumineuses et décisives du P. Nouet :

« Ou vous estimez que dans les questions de morale il y a des opinions probables de part et d'autre, ou vous ne le croyez pas. Si vous le croyez, vous voilà partisan de la probabilité. Si vous ne le croyez pas, vous allez contre le sens commun. Car s'il est vrai, comme le dit le Philosophe [Aristote], qu'il n'y a point de science où il y ait plus de probabilité et moins d'évidence que dans la morale, n'est-il pas absurde d'y penser trouver ce qui n'y est pas ?

(1) *Ibid.*, p. 75, 76, 77.

J'aimerais autant dire que vous avez trouvé l'évidence de la vérité et de la fausseté de toutes choses, et que, si l'on écoute le Port-Royal, il n'y aura que des articles de foi dans la théologie spéculative, des canons et des règles certaines et indubitables dans la morale, des aphorismes infaillibles dans la médecine, des démonstrations dans la philosophie, des questions de droit et de fait plus claires que le soleil dans la science des lois, et qu'ainsi vous bannirez du monde toute probabilité, qui est à votre jugement la source de tous les dérèglements (1). »

Ce coup droit avait de quoi déconcerter Pascal qu'il atteignait bien plus profondément que ne pouvait le supposer son contradicteur. Car Pascal professe précisément les probabilismes rationnels dont on lui montre le lien nécessaire avec le probabilisme moral. Nous ne songeons point ici, comme on pourrait le croire, à ses travaux sur le calcul des probabilités et la « règle des partis ». Ces travaux d'une part concernent les probabilités mathématiques d'événements et non pas les probabilités critiques d'opinions, et d'autre part ils aboutissent à des conclusions absolues, à des démonstrations apodictiques certaines, et non pas à des conclusions probables. Pour ces deux raisons nous ne saurions pertinemment les invoquer ici. Nous songeons au probabilisme rationnel qui constitue l'originalité de son propre rationalisme en métaphysique et en apologétique. En ces disciplines, Pascal récuse en effet formellement les démonstrations géométriques et absolues ; il reconnaît que les conclusions auxquelles on arrive ne dépassent pas, en bonne logique, l'étage de la probabilité logique. Et nous songeons également à sa psychologie de l'esprit de finesse, qui est par excellence celle du maniement des probabilités, de leur mesure délicate, de l'appréciation de leurs convergences, etc. Comment n'a-t-il pas vu, d'une part, que ses probabilismes méta-

(1) *Réponse à la treizième lettre.* — IV, p. 84.

hysique et apologétique étaient apparentés au probabi-isme moral, lequel n'est pas d'autre nature logique, et l'autre part que les casuistes avaient pour méthode essen-ielle le recours à l'esprit de finesse, et qu'ainsi, de part et l'autre, ils le devançaient, ou au moins se rencontraient vec lui, dans ses doctrines critiques les plus chères?

Nous croyons qu'il l'a, sinon clairement vu, du moins bscurément senti, mais que, loin de trouver là quelque notif de se rallier à la casuistique et d'en reconnaître la égitimité, il y a trouvé au contraire ses motifs les plus rofonds et les plus décisifs de la condamner sans appel. Car, si le probabilisme est de saison et s'impose partout ù l'on ne peut s'élever directement à la vérité absolue, et tel est encore selon lui le cas de l'apologétique, dont es arguments peuvent bien préparer la foi, mais non pas a démontrer absolument ni la donnner), il n'a plus, par ontre, la moindre raison d'être là où l'on peut s'élever irectement à cette vérité. Or, tel est par excellence, pour Pascal, le cas de la morale : la vérité absolue y est assurée ar l'autorité de la révélation, et ne peut l'être que par lle. On ne saurait donc y introduire le probabilisme qu'au népris de l'autorité divine et au mépris de la vérité elle-nême, à la certitude de laquelle on ne ferait que substi-uer l'incertitude des opinions, contre toute logique, con-re toute religion. Donc, il faut le récuser ici *a priori*, le écuser sous toutes ses formes, même les plus prudentes, nême sous la forme du probabiliorisme le plus exigeant. l faut professer hardiment la proposition janséniste que ondamnera bientôt Alexandre VII : « Il n'est pas per-nis de s'en tenir à la proposition la plus probable d'entre es probables. » Bref, il faut créer contre tout usage des robabilités en morale une exception, qui, pour être mplicitement désavouée par la philosophie de Pascal, n'en st pas moins expressément exigée par sa théologie jan-

séniste. Cette théologie ne peut que prononcer un verdict sans appel contre le probabilisme moral, doublement convaincu, et d'être incapable de garantir la vérité morale, et avec elle la paix de la conscience et le salut, et d'être entaché de rationalisme et de naturalisme, c'est-à-dire de pélagianisme.

Ce sont ces deux accusations, graves entre toutes, que nous avons maintenant à examiner.

IV

Le tutiorisme pascalien

« Je ne me contente pas du probable, lui dis-je: je cherche *le sûr* (1). »

Le sûr dans les trois applications que comporte ce mot en morale pascalienne : je cherche la sûreté de la vérité, la sûreté de la conscience, la sûreté du salut. Or, il se trouve que, pour leur malheur, les probabilistes manquent chacune de ces trois sûretés, ainsi que Pascal s'applique à les en convaincre avec une extraordinaire abondance d'arguments, que nous allons d'abord résumer.

Ils manquent la sûreté de la vérité. Leur méthode les y condamne : c'est celle même de ces philosophes dont l'*Apologie* démontrera, avec l'éclat que l'on sait, l'impuissance à établir la moindre vérité concernant la justice, le droit naturel, etc., et dont les contradictions perpétuelles aboutissent au néant de la morale. Les casuistes ne font que continuer misérablement ces méchants maîtres. Ils s'en vantent d'ailleurs avec une fierté ingénue, sans s'apercevoir qu'ils proclament par là leur propre impuissance

(1) *Cinquième Provinciale*. — IV, p. 309.

se dégager de l'incertitude et des contradictions des pinions, leur obstination à détruire la morale. Car l'opi- ion la mieux fondée reste encore objectivement incer- aine ; elle enveloppe un risque certain d'erreur, puisque, e deux opinions contraires l'une est nécessairement ausse (1). Laquelle ? Ils renoncent à le déterminer. Et ils eraient incapables de le faire avec leurs principes. C'est n vain qu'ils pensent se sauver en recourant, comme ils font, à l'autorité et à l'infaillibilité de leurs docteurs :

« On aime la sûreté, on aime que le pape soit infaillible dans la foi, que les docteurs graves le soient dans les mœurs, afin d'avoir son ssurance » *880*.

l n'y a de recours ici qu'à l'autorité et à l'infaillibilité de Dieu, parce qu'il n'y a ici de vérité que révélée.

Ils manquent pareillement la sûreté de la conscience. Car, en se fondant sur une opinion probable, ils acceptent on risque d'erreur, ils acceptent donc l'erreur elle-même, u'ils mettent sur le même pied que la vérité, ce qu'ils ne euvent faire sans fausser la conscience et pécher. Se repo- er dans la probabilité, c'est accepter de se reposer dans 'erreur, dans le péché :

« Mais est-il *probable* que la *probabilité* assure? Différence entre epos et sûreté de conscience. Rien ne donne l'assurance que la érité; rien ne donne le repos que la recherche sincère de la vérité » *908*.

Or ils renoncent à cette recherche par là même qu'ils se létournent de la seule voie qui mène à la vérité, la voie le l'appel à la révélation. Leur repos dans la probabilité ne peut venir que

« d'un désir corrompu de chercher du repos dans ses vices, et non pas d'une recherche pure et simple de la vérité de Dieu. » Prions

(1) *Projet de mandement.* — VII, p. 388.

« que ce malheureux repos et ce consentement général dans l'erreur n'arrive pas de nos jours » (1).

Ils manquent enfin la sûreté du salut. Car la damnation est la conséquence nécessaire de l'erreur et de la fausse quiétude. « Rien ne saurait les sauver que la vérité (2) » ; l'erreur damne aussi sûrement que la vérité sauve. « C'est une fausseté horrible de dire qu'on se sauve aussi bien par l'une que par l'autre de deux opinions contraires, dont il y a par conséquent une fausse ; c'est ce qu'ils soutiennent tous (3). » L'opinion fausse, l'erreur consiste à favoriser la concupiscence et la nature corrompue, principes de toute damnation, à endormir les consciences d'un sommeil coupable que suivra un affreux réveil :

« Ils ont plaisamment expliqué la sûreté; car, après avoir dit que toutes leurs voies sont sûres, ils n'ont plus appelé sûr ce qui mène au ciel sans danger de n'y pas aller par là, mais ce qui y mène sans danger de sortir de cette voie » *920.*

D'où la nécessité de secouer leur léthargie, tant qu'il est temps encore.

*
* *

Puis donc que tels sont les inévitables résultats de la dialectique du probable, force est d'y renoncer et d'instaurer à sa place la dialectique du sûr, d'exclure le *probabilisme* de la morale pour l'y remplacer par le *tutiorisme.* Mais quelles sont au juste la nature et les méthodes spécifiques du tutiorisme de Pascal? Il ne laisse pas en effet de le « teindre » de ses propres doctrines, et des explications sont ici indispensables.

En principe, par là que trois sûretés différentes sont

(1) *Projet de mandement.* — VII, p. 388, 391.
(2) *Ibid.*, p. 387.
(3) *Ibid.*

en jeu, on peut distinguer trois tutiorismes différents : un *tutiorisme aléthologique,* un *tutiorisme moral,* et un *tutiorisme eudémonistique* ou *sotériologique*, coordonnés respectivement à la sûreté de la vérité, à la sûreté de la conscience, à la sûreté du bonheur identifié au salut. Or, si liés qu'on les suppose, et qu'ils soient, ces trois tutiorismes ne sauraient coïncider exactement. Ils concernent des objets différents, ils impliquent donc des techniques et des critériums différents. Dès lors, la première question qui se pose à leur sujet est de savoir lequel d'entre eux doit passer premier.

Ce serait le tutiorisme eudémonistique, si l'on en croyait les âmes plus préoccupées de leur bonheur que de leur conscience et de la vérité ; tels les « libertins », qui s'accommoderaient fort bien d'être heureux indépendamment de la loi de Dieu, à laquelle ils ne se rallient, et pour ainsi dire ne se raccrochent, que comme à une planche de salut. Ce serait au contraire le tutiorisme moral, si l'on en croyait les théologiens dits « tutioristes » ; comme les tutioristes empiriques dont nous avons parlé, ils ont pour premier objectif de satisfaire aux délicatesses et aux scrupules de la conscience, de la mettre à l'abri quelle que soit la vérité, qu'ils ne songent donc pas à déterminer avant tout. Pascal partage les préoccupations de ces théologiens, comme il partage celles des libertins; mais il entend nettement subordonner les unes et les autres aux préoccupations de la vérité, dont la recherche est pour lui le premier devoir, en morale comme partout. Voire en morale plus que partout : parce que la vérité est le fondement et la condition nécessaire de la paix de la conscience et du salut, qu'elle est seule à pouvoir procurer et garantir. Aussi fait-il délibérément passer avant les autres le tutiorisme aléthologique.

Or, c'est précisément ce que font aussi de leur côté les

probabilistes, auxquels de ce chef Pascal devrait, semble-t-il, décerner au moins un bon point. Il n'en a garde ; car ils entendent arriver à la sûreté de la vérité par d'autres voies que les siennes, par des voies rationalistes qu'il entend fermer. A leurs yeux, en effet, le seul tutiorisme aléthologique qui soit de saison et de rigueur en morale, comme partout, est celui que pratiquent d'instinct les savants quand ils rencontrent des questions obscures ou controversées. Faute alors de pouvoir aboutir à des conclusions certaines et démontrées, ils estiment que la prudence, qui n'est ici qu'un autre nom de la raison scientifique, demande que l'on se rallie à l'opinion qui a le plus de chances de correspondre à la vérité. On peut caractériser cette attitude comme un *tutiorisme scientifique*. C'est celui auquel adhèrent les probabilistes, parce qu'ils le regardent comme étant d'application universelle. Il s'impose en effet partout aux penseurs soucieux de ne s'arrêter dans leurs recherches qu'aux conclusions théoriquement les plus sûres que la raison puisse réussir à déterminer. Or, bien loin qu'en ces recherches la dialectique du sûr et la dialectique du probable s'opposent et se contredisent, elles ne cessent au contraire de s'accorder, de se compénétrer. Il saute aux yeux en effet qu'une opinion ne saurait être solidement probable sans être sûre à proportion, qu'elle sera d'autant plus sûre qu'elle sera plus probable qu'à l'échelle de la probabilité correspondra, point pour point, l'échelle de la sûreté scientifique, et qu'à la limite tutiorisme scientifique et probabilisme se rejoindront jusqu'à coïncider. Pascal ne saurait évidemment s'accommoder d'une attitude et d'une méthode qui entraîne de telles conséquences. Il ne peut que lui trouver des inconvénients décisifs : celui de remettre à la raison des questions de vérité qui relèvent exclusivement de la révélation ; celui de sanctionner la dialectique du probable,

qu'il entend expulser, et la considération des opinions, dont il veut se délivrer à tout prix ; enfin, celui de ne procurer qu'une sûreté à degrés et à nuances là où il veut une sûreté absolue, sans degrés ni nuances, qu'une sûreté chancelante là où il veut une sûreté inébranlable, qu'une sûreté fondée sur des certitudes morales là où il veut une sûreté fondée sur une certitude absolue.

Pour des raisons analogues il ne saurait non plus se satisfaire du tutiorisme moral tel que l'entendent des théologiens dits « tutioristes ». S'il y a de quoi lui plaire par son esprit rigoriste, il a aussi de quoi lui déplaire par les concessions qu'il fait au rationalisme et au probabilisme. Ce ne peut être à ses yeux qu'un tutiorisme moral honteux, ne recourant à ses méthodes spécifiques qu'après avoir épuisé celles du tutiorisme scientifique. En effet, les théologiens tutioristes se montrent communément soucieux, à l'instar des théologiens probabilistes, d'établir la valeur rationnelle des solutions qu'ils préconisent, et leurs chances scientifiques de représenter la vérité objective. Eux aussi ne cessent de mettre en avant des raisons et des autorités, et de se mouvoir dans le monde des opinions. Leur plus grande originalité est dans le soin qu'ils prennent d'établir une échelle spécifique de sûreté morale, d'y fixer des degrés qui mènent du moins sûr au plus sûr en passant par toutes les nuances du sûr. Mais, d'une part, les coefficients de sûreté dont ils usent se réduisent souvent à de simples coefficients de probabilité ; et d'autre part, quand ils s'inspirent de pures préoccupations morales, de préoccupations de rigorisme, ils ne laissent pas de s'appuyer sur l'autorité et sur les raisons des docteurs connus pour leur sévérité, ce qui est encore conforme aux méthodes rationnelles des probabilistes. Enfin, il n'est pas jusqu'à la règle de « s'attacher à l'opinion moralement la plus sûre » qui ne fleure elle aussi le rationalisme et le

probabilisme. Car c'est à une opinion encore qu'elle demande qu'on s'attache, et à une opinion qui n'est que la plus sûre à côté d'autres auxquelles elle reconnaît quelque sûreté. Or ce qu'il faut à Pascal, c'est « la vérité », exclusive de toutes opinions ; c'est « le sûr » tout court, auprès duquel plus rien ne saurait être sûr, à quelque degré que ce soit.

En résumé, tant dans ses applications directes que dans ses applications indirectes, tant sous ses formes franches que sous ses formes larvées, le tutiorisme scientifique des probabilistes ne saurait lui dire rien qui vaille en morale, que lui apparaître radicalement impuissant à y réaliser le programme du tutiorisme aléthologique qu'il y veut instaurer. Ce programme exige l'emploi d'une dialectique du sûr qui soit pure de tout alliage avec la dialectique du probable ; qui suffise à déterminer toute seule, avec une certitude absolue, la vérité absolue, par des techniques de décisions absolues ; qui supprime donc jusqu'à la possibilité d'un recours ou d'un retour au rationalisme, au probabilisme, à la casuistique.

***

Or, Pascal est en possession de cette dialectique idéale, et il ne cesse de s'y référer. C'est celle qui consiste à remonter à la révélation divine, en laquelle se trouvent toute certitude et toute sûreté, hors de laquelle on ne saurait rencontrer qu'incertitude et insécurité. De même que la révélation (toute l'*Apologie* sera consacrée à le démontrer) dissipe à miracle les obscurités qui concernent la nature et la destinée de l'homme, obscurités engendrées et entretenues par la raison corrompue et la volonté corrompue, de même dissipe-t-elle à miracle les obscurités, d'essence et de sources identiques, qui concernent la morale, et qui constituent les cas de conscience. La dia-

lectique du recours à la vérité révélée s'impose également de part et d'autre, est la même de part et d'autre, et procure enfin de part et d'autre un tutiorisme alétholo-gique parfait.

Elle inspire à Pascal deux techniques différentes dont il use tour à tour, mais qu'il néglige de déterminer et de justifier. Son silence sur ce point tient sans doute à ce qu'il les envisage comme toutes simples et naturelles, telles qu'elles contiennent leur propre justification. Et sans doute aussi à ce que la nature polémique des *Provinciales* le porte plus à critiquer les méthodes de ses adversaires qu'à analyser les siennes, comme il le fera avec tant de soin dans l'*Apologie*. Rien donc n'est plus indiqué, et rien n'est plus facile, que de combler ici les lacunes de sa méthodologie : il suffit pour cela de prolonger et d'interpréter le peu qu'il nous en dit dans les *Provinciales* selon l'esprit et les précisions de l'*Apologie*. Or, on ne saurait le faire sans voir tout aussitôt se dessiner les deux voies, distinctes et convergentes, qu'il suit et qu'il recommande de suivre pour trouver dans la révélation la solution des cas de conscience. C'est, d'une part, la voie d'intuition et de foi, celle dont les chrétiens, et eux seuls, sont en possession. Et c'est, d'autre part, la voie du raisonnement pragmatique et mathématique de la « règle des partis », qui est à la disposition de tous, et qui convient particulièrement aux gens du dehors, aux « libertins ». Selon qu'il s'agit de l'une ou de l'autre de ces voies, le tutiorisme aléthologique de Pascal revêt tour à tour un caractère intuitionniste et un caractère pragmatico-mathématique.

En dépit d'apparences et d'opinions contraires, c'est incontestablement le caractère intuitionniste qui lui est le plus essentiel et qui le spécifie le mieux. Si Pascal est convaincu d'une chose, c'est que, pour un vrai chrétien, rien n'est plus facile, jusque dans les cas apparemment les

plus obscurs, que de découvrir avec clarté et certitude la vérité en morale, de dissiper les nuages qui peuvent la cacher. Cette vérité est en Dieu, dont il n'est que de demander et d'accueillir l'illumination ; ces nuages viennent de la concupiscence, dont il n'est que de faire dévorer les fumées par la flamme de la charité :

« Une recherche pure et sincère de la vérité de Dieu ferait aisément discerner la fausseté de ces opinions, qui font horreur à tous ceux qui ont de véritables sentiments de Dieu (1). »

C'est « le cœur » qui sent « les principes » ; et cela, qui est vrai dans l'ordre naturel, est plus vrai encore dans l'ordre surnaturel : bienheureux « ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur » *282*. Le cœur est ici l'âme chrétienne éclairée par la grâce, par « cette lumière qui découvre les vérités surnaturelles » et qui « les découvre sans erreur » *929* ; il est la conscience chrétienne à laquelle la vérité de Dieu qui la pénètre communique sa propre infaillibilité. Ce cœur, cette âme, cette conscience, trouvent dans leurs intuitions surnaturelles la sûreté absolue de la vérité morale, et avec elle la sûreté absolue de la conscience, la sûreté absolue du salut. Sûretés qu'on ne peut que perdre en se détournant de la révélation pour retourner à la raison et à la concupiscence. Autrement dit, la voie d'intuition mène tout droit, par delà les incertitudes que sont les pauvres certitudes morales des tutiorismes fondés sur la raison humaine, ou contaminés par elle, jusqu'aux certitudes absolues d'un tutiorisme fondé sur l'autorité de Dieu dont l'infaillibilité le sanctionne. C'est, en regard des tutiorismes imparfaits que sont ceux des empiriques et des théologiens, un tutiorisme parfait, le *tutiorisme absolu* que Pascal professe dans

(1) *Projet de mandement.* — VII, p. 389.

les trois ordres de la vérité, de la conscience et du salut.

D'autre part, on ne saurait avoir l'intuition de la vérité de Dieu sans avoir l'intuition de ses conséquences immédiates et nécessaires. Cette vérité, c'est la loi de Dieu elle-même, laquelle, multiple en ses applications, est une en son principe. Une seule règle suffit à la formuler : il faut n'aimer que Dieu et haïr partout, et d'abord en soi, les ennemis de Dieu que sont la nature corrompue et la concupiscence :

« La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable, pour l'aimer » *485*.

Cette règle n'admet aucune exception : il faut partout et toujours se déclarer pour la loi de Dieu, et engager une guerre à mort à l'égoïsme :

« Comme la nature de l'homme tend toujours au mal dès sa naissance, et qu'elle n'est ordinairement retenue que par la crainte de la loi, aussitôt que cette barrière est ôtée, la concupiscence se répand sans obstacle (1) ».

Ainsi, le tutiorisme absolu trouve sa détermination pratique et son expression dernière dans un *rigorisme absolu* qui lui est substantiellement identique. La voie d'intuition, suivie jusqu'au bout, conduit directement de celui-là à celui-ci.

(1) *Premier factum pour les curés de Paris.* — VII, p. 279.

Le goût des exceptions caractérise partout la raison corrompue et lui permet d'éluder la vérité morale aussi bien que la vérité religieuse, de récuser l'évidence de la loi de Dieu aussi bien que l'évidence des miracles : « Rien n'arrête la volubilité de notre esprit. Il n'y a point, dit-on, de règle qui n'ait quelques exceptions, ni de vérité si générale qui n'ait quelque face par où elle manque. Il suffit qu'elle ne soit pas absolument universelle, pour nous donner sujet d'appliquer l'exception au sujet présent, et de dire : Cela n'est pas toujours vrai, donc il y a des cas où cela n'est pas. Il ne reste plus qu'à montrer que celui-ci en est; et c'est à quoi on est bien maladroit ou bien malheureux si on ne trouve quelque jour » *263*.

*
* *

C'est à l'un et à l'autre encore que conduit la voie pragmatique et mathématique de la « règle des partis » (1). Cette voie est celle même que suivent d'instinct les tutiorismes empiriques, tant moral qu'eudémonistique, mais améliorée et amenée à son point de perfection. Pour atteindre ce point, il suffit de conférer à leurs méthodes spontanées toute la rigueur scientifique dont elles sont susceptibles. Ce que l'on obtient en poussant à l'absolu le pragmatisme qui leur est immanent, et en substituant à leur règle empirique du parti le plus sûr la règle mathématique du parti absolument sûr, celui que détermine précisément la « règle des partis ». De toute évidence, un pragmatisme absolu s'impose partout où il s'agit de nos intérêts absolus, partout donc où il s'agit de morale et de religion. Il va ici de toute notre paix intérieure et de tout notre bonheur ; prendre un parti est une nécessité, puisque « nous sommes embarqués » ; et prendre le parti mathématiquement sûr est la seule décision raisonnable, celle qui dès lors s'impose absolument : « Si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est. » *233*.

Cette dialectique pragmatico-mathématique domine et

(1) M. Brunschvicg s'est fort bien rendu compte de son rôle et de son importance dans les *Provinciales*. Nous l'avons vu l'opposer à ceux auxquels il reproche d' « attribuer à Pascal la condamnation de toute casuistique » ; et elle lui sert à définir ce qu'il faudrait, si nous l'entendons bien, appeler la casuistique de Pascal. Il écrit : « Le savant qui a spéculé sur le hasard, le penseur qui a donné une importance décisive à la règle des partis, n'ignore pas le rôle de la probabilité dans les matières de morale et de religion ; mais l'usage qu'il convient d'en faire, c'est d'aller du certain à l'incertain, en choisissant l'acte qui doit mettre la conscience à l'abri : « L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr. La peur des saints qui avaient toujours suivi le plus sûr (sainte Thérèse ayant toujours suivi son confesseur) *917*. » (*Le génie de Pascal*, p. 101-102. — IV, p. LI-LII.)

pénètre l'*Apologie* (1), où elle aboutit au fameux pari pour l'existence de Dieu ; non du Dieu des philosophes, inutile au salut, mais du Dieu sauveur, du Dieu de la révélation. Elle domine et pénètre pareillement, quoique de façon beaucoup moins apparente, les *Provinciales*, où elle aboutit à proposer en chaque cas de conscience un pari analogue pour l'obligation de la loi de Dieu, du Dieu sauveur encore, du Dieu de la révélation. De part et d'autre, ce sont des paris de même sens et de même portée, qu'inspire et impose le même tutiorisme absolu. Il n'y a point entre eux de différence de nature, mais seulement des différences de présentation et de formulation. D'une part, tandis que leur technique commune est accusée et analysée comme on sait dans le cas du pari pour l'existence de Dieu, elle reste implicite dans le cas des paris pour l'obligation de la loi de Dieu, qui gardent la figure de simples décisions morales. Et d'autre part, ceux-ci ne sont en quelque sorte que la monnaie de celui-là, dont ils renouvellent et particularisent la solution de principe formulée et démontrée une fois pour toutes.

Toujours est-il, et c'est là l'essentiel, que l'on retrouve de part et d'autre la même méthode de position et de solution des problèmes. Toute l'*Apologie* (et non pas seulement la page sur *le pari*) a pour postulats fondamentaux que la morale est avant tout le problème de la paix intérieure et du bonheur, que la religion est la solution de ce problème contenue dans la doctrine de salut que promulgue la révélation, et qu'enfin l'adhésion sans réserves à cette révélation est le seul parti absolument sûr que nous ayons à notre disposition. Or ces postulats se trouvent constamment impliqués dans les *Provinciales*, où il s'agit

(1) Cf. dans la *Revue des sciences religieuses*, 1925, p. 58 sq., notre étude sur le *Pragmatisme religieux de Pascal*.

toujours, à propos des cas de conscience, de conquérir la paix intérieure et le salut en adhérant à la vérité morale révélée. A propos de chacun de ces cas, la question posée ne varie pas : Quel est, dans le doute, le parti absolument sûr de procurer la paix, le salut, et la vérité qui les garantit ? Et la réponse à cette question ne varie pas non plus : Ce parti consiste à opter pour l'obligation sans conditions de la loi révélée de Dieu. Car, ce faisant, on est absolument sûr d'opter pour le salut, qui est dans l'obéissance sans conditions à la loi de Dieu, d'opter pour la paix de la conscience, qui est dans l'adhésion sans conditions à la loi de Dieu, d'opter enfin pour la vérité, qui ne saurait être que la loi de Dieu, à laquelle on se range sans conditions. Or, on ne saurait agir ainsi sans opter en même temps, et par le fait même, contre les ennemis de la loi de Dieu, de la conscience et du salut, c'est-à-dire contre la nature corrompue, la concupiscence et l'égoïsme. Autrement dit, le tutiorisme absolu s'identifie pratiquement ici encore au rigorisme absolu.

Cette méthode a au moins le mérite d'une exceptionnelle simplicité, qui est partout celui des méthodes pragmatiques. Elle simplifie les questions jusqu'à dispenser *a priori* de leur étude directe. Car elle permet en chaque cas de remplacer les problèmes moraux objectifs, si divers et souvent si compliqués, dont l'examen long et délicat ramènerait plus ou moins inévitablement au carrefour des opinions probables, par un problème pragmatique partout et toujours le même, dont le rigorisme absolu dicte d'avance la solution pour ainsi dire stéréotypée. Ce procédé de substitution de problèmes (remarque qui ne peut que confirmer nos conclusions) est essentiel à la technique du pari telle que Pascal l'a élaborée dans l'*Apologie*. Il y dispense en effet le libertin de s'engager dans la difficile question métaphysique de l'existence de Dieu ; il le

étourne de l'examen des preuves, qui ne le conduirait, u mieux, qu'aux incertitudes d'un probabilisme théiste ; lui accorde même que « la raison n'y saurait rien déter- iner ». Après quoi il le convie à remplacer ce problème héorique épineux par le problème pragmatique autrement mple des chances de salut liées à l'affirmation et à la néga- on de l'existence de Dieu. Et il l'amène ainsi à parier vec certitude sur l'affirmation, à parier pour Dieu.

On pourrait être tenté (et des probabilistes ont cédé à ette tentation) de chercher dans le tutiorisme pragma- co-mathématique, et dans ses techniques de paris, une evanche du rationalisme et du probabilisme. On pourrait re, par exemple, qu'il n'est après tout qu'une dialectique tionnelle des chances les plus probables d'atteindre la érité, dialectique ressortissant à la logique des probabili- s. Mais Pascal serait tout à l'aise pour rétorquer que ette objection ne repose que sur des confusions, qu'il y a écessité évidente de distinguer en l'espèce deux rationa- mes différents, le rationalisme mathématique et le ratio- alisme moral, et pareillement deux sortes de probabilités fférentes, les probabilités mathématiques de faits à pré- oir et les probabilités morales d'opinions à apprécier, et nfin deux logiques différentes déterminant en chaque dre de probabilités des chances de vérité différentes. Et ne manquerait pas de faire valoir les avantages singu- ers qu'il trouve à délaisser le rationalisme moral, géné- teur de certitudes morales incertaines, pour le rationa- me mathématique, générateur de certitudes absolues ; à bstituer aux problèmes de probabilités morales qui estiment sans exactitude, des problèmes de probabilités athématiques qui se mesurent avec exactitude ; à aban- nner les premiers à la logique empirique, qui n'aboutit à terminer que des vraisemblances, que des présomptions

de vérités, pour traiter les seconds selon la logique mathématique, qui réussit à déterminer de belles et bonnes vérités. Les probabilistes feraient donc fausse route, et ils perdraient leur temps, à opposer à Pascal un argument *ad hominem* qui est sans efficacité comme sans portée, à lui chercher querelle sur un point de méthodologie où il est certainement invulnérable.

Mais il est tel autre point, et de plus grande importance, où il cesse de l'être, où donc ils peuvent espérer une revanche meilleure. On peut se demander en effet si Pascal est fondé à affirmer que la vérité pragmatico-mathématique du parti absolument sûr coïncide avec la vérité morale en jeu, à croire qu'on ne saurait déterminer la première sans *ipso facto* déterminer la seconde. C'est ici, et ici seulement, que peut s'engager une discussion féconde ; nous verrons dans un instant à quels résultats elle aboutit.

On ne doit pas oublier, au surplus, que la voie pragmatico-mathématique n'est, en morale comme en religion, qu'une voie secondaire, qui, d'abord parallèle à la voie principale d'intuition, doit finalement s'y raccorder. De même qu'après avoir fait parier le libertin pour l'existence de Dieu, Pascal le presse de pratiquer et de vivre cette vérité pour en acquérir l'intuition surnaturelle, dût-il pour cela « s'abêtir », de même, et à plus forte raison, le pressera-t-il, après l'avoir fait parier pour l'obligation de la loi de Dieu, de pratiquer et de vivre cette vérité encore, et d'en acquérir pareillement l'intuition surnaturelle.

*
* *

Toujours est-il que, fondés sur une certitude intuitive ou sur une simple certitude pragmatico-mathématique, le tutiorisme et le rigorisme absolus apparaissent fondés sur des certitudes absolues. Ils semblent dès lors en mesure de tenir les promesses que Pascal fait en leur nom ; ils

Égalisent la méthode claire, expéditive et décisive qu'il a voulu qu'ils soient. Avec eux tout est parfaitement au net, et l'est en un clin d'œil. Toute indécision est définitivement levée, et les trois sûretés de la vérité, de la conscience et du salut, acquises d'un seul coup, sont garanties par Dieu lui-même. Enfin, *last not least*, ils délivrent par surcroît de tout le fatras des opinions, dont il n'y a plus désormais à tenir le moindre compte. Car elles ne sauraient nous représenter que des nuages heureusement dissipés, non de simples formes de « l'erreur » opposée à « la vérité ». Ce sont là certes de beaux avantages. En particulier, ils dépassent nettement ceux du tutiorisme moral des empiriques et des théologiens, lequel se borne à procurer les deux dernières sûretés et, implicitement, s'avoue impuissant à procurer la première, à assurer la vérité.

Reste à voir si ces avantages sont tous également solides et avoués de la raison, si l'on ne paie pas les plus précieux à trop haut prix, au prix d'erreurs et d'illusions, si les seuls vraiment fondés ne seraient pas tout simplement les avantages pratiques inhérents au tutiorisme moral des empiriques et des théologiens, si enfin le tutiorisme pascalien réalise son ambition première d'exterminer à tout jamais le probabilisme, et de s'ériger sur ses ruines en méthode universelle et toute suffisante. C'est ce que nous ne pourrons décider qu'après les avoir soumis l'un et l'autre à un examen objectif où, cessant d'être envisagés dans les perspectives polémiques et jansénistes des *Provinciales*, ils le soient désormais dans les perspectives sereines et impersonnelles de la raison pure.

Cela nous oblige à soumettre à une critique attentive leurs solutions respectives des trois problèmes, fondamentaux en l'espèce, de la sûreté de la vérité, de la sûreté de la conscience et de la sûreté du salut.

(*A suivre.*)

E. Baudin.

NOTES ET RÉFLEXIONS

La vie et la pensée de saint Anselme

La personnalité de saint Anselme est une de celles qui dominent avec le plus d'éclat la philosophie et la théologie du Moyen Age. Il importe donc d'en définir exactement les traits, de retrouver dans sa vie et dans son œuvre les moments principaux, les points caractéristiques par lesquels passe l'évolution de cet admirable esprit. A cet égard, on lira avec le plus grand profit le livre de M. Arrigo Levasti, *Sant'Anselmo, Vita e Pensiero* (1). Les précédents ouvrages de M. Levasti le désignaient pour réaliser cette remarquable étude. On lui doit en effet une excellente édition de la *Leggenda Aurea* (2), rétablie dans le texte toscan du XIII[e] siècle, une édition critique de *l'Imitation* de Jésus-Christ (3) et une *Anthologie des Mystiques* (4), dont je reparlerai, car c'est, à mon avis, un ouvrage d'une extraordinaire importance.

Depuis de longues années, M. Levasti étudiait l'œuvre de saint Anselme, et le livre dans lequel se résument ses travaux est d'un grand intérêt. On y trouve une bonne biographie du Saint et une analyse complète de ses traités, grâce à laquelle sa pensée se dessine dans sa totalité avec un surprenant relief.

(1) Gius. Laterza e Figli, editori, Bari.
(2) Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
(3) Rinascimento del Libro, Firenze.
(4) « I Mistici », Bemporad, éd. Firenze.

Né à Aoste en 1033, Anselme reçut de sa mère Ermenerga une sensibilité extrêmement tendre, un caractère oux, une âme noble. Sa bonté, sa fidélité à l'idéal chrétien, domineront toujours tous ses actes. Les Bénédictins 'Aoste lui enseignèrent le latin, et dès son enfance il prouvait une telle passion pour l'état monastique qu'à 5 ans il aurait quitté le monde si son père ne s'y était pposé. A la suite de ce refus, il tombe gravement malade, uis il se dégoûte de l'étude, il se livre à la dissipation.

Après la mort de sa mère, cependant, il devient un de es « pèlerins de l'idéal » dont le moyen-âge montre tant 'aspects si divers. Il est un de ceux qui s'en vont interroer les paysages, les savants, un de ces voyageurs pour lesuels les hasards de la route sont autant d'enseignements. our ceux-là, écrit Arrigo Levasti, « l'action même de èleriner était un acte créateur ».

Sans souci de la longue route, des provisions nécessaires, Anselme part pour la France. La Providence le conuit jusqu'au monastère du Bec, à Avranches, où il écoute es leçons du célèbre Lanfranco di Pavia. Autour de ce maîre illustre se pressent des élèves venus de tous les pays 'Europe. Son ardeur au travail, son intelligence, son désir 'approfondir et d'illuminer toutes les idées, la souplesse e sa dialectique, font du jeune Italien le disciple préféré e Lanfranco.

Au Bec Anselme retrouvait cette atmosphère monastique u'il avait déjà aimée à Aoste. Il y reconnaît sa véritable ocation. Partager sa vie entre la prière et l'étude, se livrer, ans le silence et la méditation, à l'élévation de l'esprit et e l'âme, tel aura toujours été son idéal. « C'est un conemplatif, il a besoin du monastère. Entre la vie du cloître t son esprit, il y a une correspondance parfaite ».

Il reçoit l'habit des Bénédictins, et bientôt il est nommé rieur. Sous sa direction, les études prennent un élan nouveau, les élèves accourent plus nombreux et le succès de es premiers traités accroit la renommée du jeune maître. En 1078, après la mort d'Erluin, malgré sa résistance, il

est choisi comme abbé. Déjà les soucis matériels l'assaillent, l'administration du couvent l'absorbe et contrarie ses études. Quinze ans plus tard il quitte le Bec, appelé en Angleterre par le comte de Chester, pour ramener l'ordre parmi les religieux, défendre le clergé contre les empiètements du pouvoir civil. Arraché à ses chères études, Anselme devient le conseiller du roi Guillaume et malgré ses refus, celui-ci le nomme Archevêque de Cantorbery. La scène dans laquelle on le contraint violemment à passer à son doigt l'anneau pastoral est extrêmement curieuse. M. Levasti trace un tableau fort original de cette lutte, auprès du lit où le Roi agonise, lutte dans laquelle on traîne de force l'évêque auprès du moribond, on ouvre la main qu'il tient obstinément fermée afin que le monarque puisse y placer l'anneau.

Devenu Primat d'Angleterre, Anselme introduit des réformes, ramène l'ordre. Il exige l'obéissance absolue au Pape, il réprouve les excès du Roi et son immoralité. Alors devant l'intransigeance du nouvel évêque, les inimitiés se révèlent. Le Roi, oubliant qu'il l'a, pour ainsi dire, contraint à accepter ces fonctions, juge qu'il va trop loin. Il le souhaiterait moins attaché au bien, moins rigide sur les questions de dogme et de mœurs.

Anselme se voit entouré d'intrigues ; ses amis se dérobent, ses ennemis redoublent d'audace. Malgré cela, il réclame une assemblée d'évêques, d'abbés et de nobles, capable de définir les relations réciproques du Pape et du Royaume d'Angleterre. On la lui accorde, mais le Roi fait en sorte qu'après de nombreuses séances cette assemblée se sépare sans avoir rien résolu. Lorsque les injustices deviennent trop graves, lorsque les biens de l'Église sont détournés par le trésor, Anselme entre en lutte ouverte contre le Roi, lutte à laquelle la douceur de son caractère et l'élévation de sa pensée le disposaient fort mal. Mais, voyant que tous ses efforts sont inutiles, il abandonne Cantorbery, et part pour Rome.

Le pape Urbain II l'accueille avec de grandes démons-

trations d'amitié et le loge au Latran. Dans cette atmosphère de paix, Anselme se repose de ses luttes vaines, il oublie l'amertume de son échec. Il lui est permis maintenant de revenir à ses chères études, de reprendre ce *Cur Deus Homo* qu'il avait commencé en arrivant en Angleterre et que les soucis de l'épiscopat l'avaient empêché d'achever. Il n'est pas fait pour le combat, mais pour le travail silencieux, la méditation, la contemplation.

Le devoir, cependant, exige qu'il retourne à la lutte. Avec une affectueuse sévérité, le Pape l'envoie partout où sa présence est nécessaire, au Concile de Bari où il faut défendre le dogme de la Trinité contre les interprétations dangereuses des Grecs, au Concile de Rome. Et lorsque le roi Guillaume est mort, son successeur Henri le presse de venir reprendre son siège à Cantorbery. Car le nouveau Roi entend introduire une politique toute différente de celle de son frère, et pour cela, il a besoin du concours de l'Évêque. Leur collaboration est amicale et efficace jusqu'au moment où la question des investitures les sépare : Anselme ne renoncera à aucune des prérogatives du Pape, et Henri, de son côté, poussé par la noblesse anglaise, prétend les diminuer. Banni d'Angleterre, dépouillé de tous ses biens, l'Évêque se retire au couvent du Bec, d'où il pourra résister avec plus d'indépendance, et si fière est son attitude, si inébranlable sa conviction, que c'est le Roi qui cède — à la veille de l'excommunication — et vient le prier de retourner à Cantorbery.

Les dernières années d'Anselme s'achèvent dans une extraordinaire activité. Il s'emploie à réformer les mœurs du clergé, il préside le concile de Londres en 1107, il conseille le Roi, il écrit son grand ouvrage de théologie, le *De concordia prescentiae*... L'âge, les maladies, la faiblesse, ne ralentissent pas son zèle : il poursuit la recherche de la vérité avec le même enthousiasme que dans ses jeunes années, et lorsqu'il meurt, le mercredi saint de l'année 1109, c'est en pleine lucidité, en pleine ferveur.

Les grands problèmes qui ont préoccupé saint Anselme

sont ceux sur lesquels l'âme ne cesse d'interroger : celui des rapports de la foi et de la raison, par exemple. Dans le *Monologio* il essaie de définir la nature et la portée de l'esprit rationnel. Pour lui la foi et la raison sont les deux éléments d'une même architecture, mais celle-ci n'éclaircit, n'amplifie, que dans le rayonnement de la première. C'est la foi qui est la base de la vie, « la foi qui pénètre jusqu'au fond des os — écrit M. Levasti — ». Et, grâce aux lumières conjuguées de la foi et de la raison, saint Anselme atteint dans le *Monologio* les preuves de l'existence de Dieu, l'analyse de son essence et de ses attributs.

Cette recherche de Dieu, il la poursuivra dans le *Proslogio*. « A la logique rigoureuse succède l'interrogation passionnée ; la démonstration froide se transforme en ardeur envahissante... C'est notre saint qui parle toujours, il s'épanche, il implore ; mais la réponse de Dieu invisible lui est communiquée par inspiration, et il la trouve, foudroyante, dans sa prière fervente. » M. Levasti fait une très remarquable analyse du *Proslogio*, il en souligne l'élément dramatique, l'illumination, l'examen à la lumière de la raison des données que cette illumination lui fournit. « Dans le *Monologio,* dit-il, il a raisonné profondément, cherchant à se rendre compte de l'infini en suivant les traces du fini ; avec le *Proslogio*, il s'est échappé vers des hauteurs inexplorées, il a contemplé le monde du pur esprit. »

Saint Anselme venait d'achever le *Proslogio* qui avait obtenu chez les moines du Bec un accueil enthousiaste, quand il lut un traité anonyme, intitulé *Liber pro insipiente*, discutant aussi les preuves de l'existence de Dieu, mais sous un angle bien différent de celui adopté par l'abbé du Bec.

L'auteur de ce livre était le prieur du couvent de Marmoutier, Gannilon. Philosophe adroit et érudit, ce penseur, qu'on a souvent comparé à Kant, abordait la question des preuves non en croyant, mais en sceptique. Saint

Anselme démontra le danger d'une telle méthode dans son *Liber apologeticus contra insipientem*, qui inaugura une longue polémique entre lui et Gannilon. On trouvera dans le livre de M. Levasti un exposé très net et très complet des positions respectives des deux adversaires, et des diverses phases du débat.

Avec le *Monologio*, le *Proslogio* et le *De Veritate*, la polémique avec Gannilon nous fournit les éléments principaux de la philosophie de saint Anselme. Car c'est aussi un problème particulièrement délicat que le prieur du Bec abordait dans le *De Veritate*. Sous la forme d'un dialogue platonicien, élégant et précis, saint Anselme se demande en quoi consiste la vérité. Nous retrouvons dans cet ouvrage une bonne part des théories de saint Augustin qui éclairent l'auteur dans sa recherche et facilitent ses réponses. De la notion de vérité, saint Anselme est conduit ensuite à la notion de rectitude, de justice, et il est amené à définir les différents genres de vérité : vérité d'instinct, vérité de raison, vérité d'action, etc.

Entre le *De Veritate* et le *De Libero Arbitrio*, le traité *De grammatico*, d'une aridité toute dialectique, sert de transition pour le passage de la connaissance de Dieu à celle de l'activité humaine. On discute parfois l'authenticité du *De Voluntate*. Pour M. Levasti, son attribution à saint Anselme ne doit pas faire de doute, car il se rattache directement au *De Libero Arbitrio* et au *De Concordia* « La pensée est semblable, dit-il, les phrases presque identiques. » Ce sont d'ailleurs des problèmes connexes que ceux de la liberté et de la volonté. Plus qu'aucune autre question, celle de la prédestination et de la liberté humaine n'a cessé de préoccuper le Moyen-Age. Je ne puis m'étendre ici sur les théories de saint Anselme relatives à la liberté et à la volonté : ce sont des sujets trop délicats pour qu'on puisse les résumer en quelques mots, et l'ouvrage de M. Levasti les définit et les explique d'une manière tout à fait excellente.

Au problème de la liberté se rattache tout naturelle-

ment celui du salut et de la rédemption, et ici encore M. Levasti a éclairé admirablement les intentions et les principes du Saint dont il étudie les œuvres. Remarquons qu'il apporte à cette analyse les ressources d'un esprit critique merveilleusement agile et prompt, d'une érudition parfaite, d'une ferveur profonde. Soucieux de relier les uns aux autres les divers ouvrages de saint Anselme, il trouve dans sa doctrine de la rédemption les idées qui conduiront le philosophe vers la personne du Médiateur, et par là jusqu'à la Trinité. M. Levasti a mis en lumière cette continuité logique qui fait de l'œuvre tout entière du Saint comme une longue et puissante chaîne dont les anneaux sont constitués par les différents traités. Nous saisissons mieux ainsi les mouvements de cette prodigieuse intelligence et les diverses étapes de sa recherche.

Les « traités trinitaires » de saint Anselme sont particulièrement importants parce qu'ils représentent trois époques de sa vie et qu'il s'y montre successivement philosophe, polémiste et théologien. C'est à ces trois « moments » que correspondent le *Monologio*, le *De Fide Trinitatis*, et le *De Processione Spiritus Sancti*. Pour l'examen de ces différents ouvrages, je ne puis que renvoyer le lecteur au livre de M. Arrigo Levasti, certain qu'il y trouvera de remarquables enseignements.

Car de cette étude si complètement documentée, si lumineuse, riche de perspectives nouvelles, se détache une figure de saint Anselme à la fois puissante et harmonieuse. « Il y a en lui un effort pour tout transformer en lumière », écrit M. Levasti. Sachons gré à son historien et à son commentateur d'avoir si bien dégagé, et rendu à leur essentiel éclat, les rayons de cette lumière.

MARCEL BRION.

L'Église et la lecture de la Bible

La préface que S. Ém. le cardinal Merry del Val a mise en tête de la nouvelle édition de l'Index vient d'avoir les honneurs d'une citation dans *Le Christianisme au XX^e^ siècle*, journal des Églises réformées évangéliques de France (n° du 28 novembre 1929, p. 897-898).

On sait que le cardinal Merry del Val rappelle dans cette préface les règles que, depuis bien des siècles, a établies l'Église au sujet de la lecture de la Bible en langue vulgaire : « Ce fut seulement, écrit-il, à la suite des abus des hérétiques, et spécialement des Vaudois, des Albigeois, des disciples de Wiclef, et, en général, des protestants, qui, s'adressant au peuple, s'efforçaient par des mutilations sacrilèges et par des interprétations arbitraires, de trouver dans la Bible l'appui que l'histoire leur refusait irrémédiablement, ce fut seulement alors que les Pontifes et les conciles se trouvèrent plusieurs fois obligés de réglementer et parfois d'interdire la diffusion de la Bible en langues vivantes. »

M. le Pasteur Eynard, après avoir cité intégralement les observations du Cardinal relatives à la lecture des livres saints par les fidèles, rappelle les textes des conciles de Toulouse (1229), de Tarascon (1234), de Béziers (1246) qui interdisent aux laïques sous les peines les plus graves de posséder les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament en langue vulgaire et même en latin. Ces textes ne nous apprennent rien : ils sont dirigés contre les Albigeois, et le Cardinal a déclaré expressément que l'Église avait dû interdire, à la suite de leurs prédications, la lecture de la Bible en langue vulgaire. Au plus pourrions-nous remercier M. le Pasteur Eymard d'avoir remis en lumière ces vieux canons, tombés en désuétude depuis la disparition de la secte albigeoise.

Plus loin, M. Eymard signale la profession de foi de Trente, que, dit-il, doivent accepter tous les ecclésiastiques romains, et la cite ainsi : « Nous confessons que l'Écriture Sainte est imparfaite et lettre morte, tant que le Souverain Pontife ne l'a pas expliquée et n'en a pas permis la lecture aux laïques (art. XXI). » J'avoue n'avoir pas trouvé cette formule dans la

Professio fidei tridentina, où je lis seulement : « Item sacram Scripturam, iuxta eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto, nec eam unquam, nisi iuxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor (Denziger Bannwart, *Enchiridion*, 12e édit., n. 995). »

Au reste, M. le Pasteur Eymard aurait pu facilement trouver d'autres textes où est exprimée la pensée de l'Église sur ce grave sujet. Je signalerai seulement les propositions 79-85 de Quesnel condamnées en 1713 par la Bulle *Unigenitus* de Clément XI (*op. cit.*, p. 1429-1435), les propositions 67-68 du concile de Pistoie, condamnées en 1794 par la Bulle *Auctorem fidei* de Pie VI (*op. cit.*, n. 1567-1568), les lettres pontificales *Magno et acerbo* de Pie VII (*op. cit.*, p. 1602-1606), *Ubi primum* de Léon XII (*op. cit.*, n. 1607-1608), *Inter praecipuas* de Grégoire XVI (*op. cit.*, n. 1630-1633). Cette liste pourrait sans peine être complétée, et nous n'éprouvons aucune gêne à rappeler les règles imposées par l'Église pour la lecture des livres saints en langue vulgaire.

N'est-ce pas grâce à ces règles que l'Écriture Sainte demeure fidèlement gardée dans l'Église ? Et Son Eminence le Cardinal Merry del Val n'a-t-il pas le droit d'écrire ces fières paroles : « Tandis que de toutes parts les Livres Saints sont attaqués par ceux-là mêmes qui prétendent y trouver l'unique base de la vraie foi..., une seule puissance reste et sauve ces Saints Livres de la ruine en les maintenant intacts dans leur autorité primitive : c'est cette Église romaine à qui Dieu les a confiés. »

G. Bardy.

Littérature grecque chrétienne (1)

M. Puech, membre de l'Institut, a récemment commencé une *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Son intention

(1) Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Tome I. Le Nouveau Testament. (Collection d'études anciennes publiées sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.) Paris, Les Belles-Lettres, 1928.

n'est pas de composer un de ces *manuels* dont l'objet est d'exposer, aussi complètement que possible, l'état actuel de la science sur chaque problème particulier, en accompagnant cet exposé d'une bibliographie exhaustive ». Ce qu'il a voulu écrire, c'est une *Histoire*, mais une *Histoire* avant tout claire et vivante, présentant les grands traits caractéristiques en relief et marquant très nettement les lignes principales du développement des idées.

Le premier volume, le seul qui doive nous retenir ici, est entièrement consacré au Nouveau Testament ; il se divise, comme le sujet le comporte, en cinq livres, sur les Évangiles, les Épîtres, les Actes, l'Apocalypse, et le texte du Nouveau Testament, en général.

L'intérêt majeur de ce bel ouvrage vient de l'esprit qui l'anime. M. Puech, qui s'est toujours beaucoup occupé de littérature chrétienne ancienne, y fait preuve d'un goût et d'un tact littéraire que l'on n'est pas habitué à rencontrer au même degré dans des travaux de ce genre. C'est ce goût et ce tact très délicat qui ont dicté les lignes suivantes :

« Je crois que bien des difficultés, même parmi les plus complexes, se simplifient en quelque mesure si l'on apporte à les examiner un peu de bon sens, le moins qu'on peut de présomption, le plus qu'on peut d'impartialité ; si l'on ne prétend pas en résoudre les détails infimes avec une précision minutieuse que l'histoire d'un passé lointain ne comporte jamais ; si l'on sait à la fois ignorer, quand une ombre impénétrable nous dérobe certains faits, et marcher courageusement à la lumière de ceux dont la connaissance subsiste, en dégager l'entière signification et se rendre compte des conditions qu'ils supposent. »

En suivant fidèlement cette norme qu'il s'était imposée, M. Puech n'a pas hésité à abandonner maintes positions hasardées de la critique libérale, — ce qui naturellement n'a pas été agréable à tout le monde, — et à faire retour à la tradition, — ce dont nous avons le droit de nous réjouir. Marquer les points serait long et assez fastidieux. Notons simplement que l'auteur se montre particulièrement défiant de ces « dissections minutieuses dont la critique a vraiment abusé, qu'il s'agit des poèmes homériques ou qu'il s'agit des Évangiles ». Il lui paraît tout à fait chimérique aussi de prétendre reconstituer, derrière des écrits qui se révèlent comme des œuvres individuelles, les documents aujourd'hui perdus que les auteurs connaissaient et utilisaient ; il tient enfin les

Évangiles pour des œuvres personnelles, solidement charpentées.

Ces enquêtes ont permis à M. Puech de déterminer avec un rare bonheur ce qu'il considère comme la physionomie propre des écrits du Nouveau Testament, dont les traits principaux, pense-t-il, sont la simplicité, la tendresse et cette force de persuasion qui leur vient de la douce émotion qu'ils créent en nous. Pour expliquer ces caractères très spéciaux et que l'on s'est trop souvent attaché à atténuer, en cherchant à détruire la barrière qui sépare la langue religieuse du christianisme et celle des religions dites hellénistiques, M. Puech n'hésite pas à recourir à l'influence directe, personnelle, incomparable de Jésus. Lisons plutôt ce qui suit :

« La parole de Jésus a d'abord la chaleur d'une entière sincérité. Jésus parle avec le naturel parfait de celui qui s'est donné tout entier à son œuvre, qui ne fait qu'un avec sa doctrine. La pureté de son âme se transforme en une poésie sans apprêt, d'autant plus exquise qu'elle ne comporte aucune recherche de la forme, qu'elle réside entièrement dans la pensée et le sentiment. La bonté qui inspire tous ses préceptes se répand dans tous ses discours et leur prête le ton qui sera celui de la charité chrétienne. »

Voilà, du même coup, l'explication de la libération à peu près complète de toute convention littéraire qui se manifeste également dans les Évangiles.

« Les auteurs de ces écrits l'ont réalisée, parce qu'à l'exemple de leur Maître, ils se sont mis tout entiers dans leur œuvre, parce que chez eux l'écrivain ne fait qu'un avec l'homme, et que l'homme ne fait qu'un avec le chrétien (la belle formule !). Ils étaient trop convaincus de la vérité qu'ils prêchaient pour vouloir lui donner d'autres armes que celles qu'elle portait en elle-même. De là leur naturel et leur fraîcheur. De là aussi cette sorte de grandeur, cette majesté simple, qui vient de ce que le récit est déchargé de tout détail superflu, autant qu'il contient tous les détails typiques. »

De telles considérations nous changent des chicanes auxquelles plus souvent nous avons affaire de la part des critiques du Nouveau Testament. Elles suffisent à faire pressentir les voies dans lesquelles l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* engagera le lecteur. Laissons donc, pour le moment, les quelques réserves que nous serions en droit de

oulever, et bornons-nous à remercier cordialement l'auteur es pages lucides et savoureuses qui nous aideront à mieux oûter la tendre parole de Jésus.

Fr. Braun.

L'Évangile et les évangiles

Le livre du R. P. Huby (1) a été le bienvenu. Comme tou-ours, dans les ouvrages du P. Huby, on peut s'attendre d'a-ance à y trouver, exposées d'une plume alerte et sympathi-ue, des vues sinon tout à fait originales, du moins parfaite-ent au point et exactement adaptées à l'attente des honnê-es gens auxquels elles s'adressent.

Ce petit volume, qui parait dans l'excellente collection de *a Vie Chrétienne*, est une introduction aux évangiles, précé-ée d'un aperçu particulièrement intéressant sur la façon ont, succédant à la prédication orale des apôtres, la littéra-ure évangélique fut élaborée.

Le P. Huby, qui tient à garder son indépendance de pensée, 'entend pas se mettre à la remorque de la critique rationa-ste. Il sait bien que les ouvrages suscités par l'Évangile sont nnombrables et que, s'il fallait les aligner, leur file s'allon-erait sur des centaines de mètres. Mais il sait aussi que dans e déluge qui menace de nous submerger, seuls « ces ouvra-es méritent de retenir l'attention, qui se fondent sur l'étude atiente des textes néo-testamentaires et des témoignages de antiquité ».

Autant dire que, pour une large part, la méthode du . Huby ressemble à celle de M. Puech. Dès lors, il n'y aura as lieu de nous étonner si nous rencontrons dans l'*Évangile t les évangiles* des jugements qui pourraient tout aussi bien gurer dans l'*Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne*. el ce paragraphe visant la jeune école radicale allemande le la *formgeschichtliche Methode*) :

« Loin d'être le produit spontané de la communauté créatrice, c'est--dire de tout le monde et nommément de personne, la partie de

(1) Joseph Huby, *L'Évangile et les Évangiles*. (Collection « La vie rétienne ».) Paris, Grasset, 1929.

nos évangiles qui est la plus contestée par les critiques radicaux à cause de son élément surnaturel, remonte à des individualités déterminées, les premiers prédicateurs de la Parole, témoins oculaires de la vie du Christ, et, parmi ces individualités, plus spécialement à une personnalité dominante, Simon Pierre, le chef des Douze. »

Mais le P. Huby dispose d'autres lumières que celles de sa critique. Étant donné que les évangiles ont été composés dans l'Église et pour l'Église, et que c'est elle qui les a reçus, approuvés, distingués de leurs contrefaçons apocryphes, avec un tact très sûr, le P. Huby estime, en effet, à très bon droit, que c'est en participant à l'esprit de l'Église et en s'inspirant de sa tradition, qu'on a chance de comprendre ces textes sacrés. Guidé par ce principe, il a réussi à nous restituer, avec un naturel charmant, les traits saillants de nos saints livres. Les lignes suivantes font saisir les différences si souvent signalées entre les évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc), et l'évangile de saint Jean :

« Quand on a eu le bonheur d'avoir été l'ami de quelqu'un de très grand et de très saint et qu'on veut le faire revivre, deux méthodes ont chance de rendre moins inégal à la tâche. Ou bien écrire sous le choc de la disparition, lorsque le choc de la douleur a fait jaillir le flot pressé des souvenirs : la source s'épanchera peut-être avec trop de profusion ; mais dans cette exubérance même, il y a l'espoir de rencontrer les mots heureux et les justes formules, ou bien on attend, on laisse les souvenirs se reposer ; le temps opère son mystérieux travail de décantation ; les détails tombent, les traits essentiels se dégagent et livrent ce qu'il y avait de plus personnel dans l'ami disparu. La figure ainsi dessinée peut paraître au premier abord légèrement schématisée, comme les saints des tableaux préraphaélites. Mais cette idéalisation, ce choix qui a pris et qui a laissé, n'est que la mise en relief de la vérité la plus profonde et de la vie la plus intime, hors desquelles les détails copieux restent sans signification, détachés qu'ils sont de leur centre commun. Saint Jean a suivi cette seconde méthode. »

Cessons de citer les extraits d'un livre qui mérite d'être lu en entier, et souhaitons au P. Huby des lecteurs nombreux et attentifs. Pour les introduire dans le sanctuaire de l'Évangile, ils trouveraient difficilement un initiateur à la fois plus aimable et mieux averti.

Fr. Braun.

LA VIE PHILOSOPHIQUE

JACQUES MARITAIN. *A propos de la renaissance thomiste.*

La renaissance thomiste est un fait qui s'impose. Dans ce grand mouvement d'idées, M. Jacques Maritain occupe une place en vue : ses idées, exprimées souvent avec une force incisive, n'ont pas toujours été bien accueillies, ni toujours bien comprises. L'auteur d'*Antimoderne* répond ici à certains de ses critiques et dit comment il entend lui-même l'actualité de saint Thomas.

A.-D. SERTILLANGES, de l'Institut. *Souvenirs sur Jules Soury, athée clérical.*

Il est piquant de constater combien ce personnage, dont toute la religion se réduisait à faire « le geste ancestral », intéressa Maurice Barrès. Extravagant, sublime, cynique et naïf tour à tour, l'auteur du *Cerveau* passe en effet à maintes reprises dans *Mes Cahiers*.

A l'occasion de cette publication, voici de bien curieux souvenirs sur Jules Soury, l' « athée clérical ».

GEORGES DESGRIPPES. *Note sur « Continu et Discontinu ».*

Autour de l'idée de « Continu et Discontinu », *Les Cahiers de la Nouvelle Journée* ont groupé les travaux de MM. J. Chevalier, V. Carlhian, L. de Broglie, G. Urbain, L. Vialleton, E. Le Roy, etc... M. Desgrippes dégage et critique le point central de ce débat philosophique.

Le philosophisme français.

Spinoza, Lagneau, Bergson.

Platon et le communisme.

A propos de la renaissance thomiste

Le présent article contient la *Préface* de notre livre sur *Le Docteur Angélique* (1), à laquelle nous avons ajouté ici certains développements pour répondre à diverses critiques.

Cet ouvrage n'est pas un exposé de la doctrine thomiste, il essaie plutôt de mettre en lumière certains aspects essentiels de la personnalité et de l'action du Docteur Angélique, je dis de son action présente et toujours efficace autant et plus que de son action passée : car ce n'est pas d'un thomisme *médiéval*, c'est d'un thomisme perdurable et *actuel* que nous parlons.

Nous écrivions dans la préface d'*Antimoderne* : « Il serait d'une extrême naïveté d'aborder la pensée moderne et de sympathiser avec tout ce qu'il y a de bon en elle avant d'avoir pris soin de discerner ses principes spirituels... Au contraire, une fois opérée cette discrimination, une fois assuré le travail d'établissement qui garantit, si je puis dire, la spécificité de notre vie intellectuelle, alors, mais alors seulement, nous pourrons et devrons laisser jouer librement la tendance *universaliste*, si admirablement

(1) Nouvelle édition à paraître en mars chez Desclée-de Brouwer, 76 *bis*, rue des Saints-Pères, Paris.

nifeste en un saint Thomas d'Aquin, qui porte, bien-llante et pacifique, la pensée catholique à chercher tout les concordances plutôt que les oppositions, les gments de vérité plutôt que les privations et les dévia-ns, à sauver et à assumer plutôt qu'à renverser, à édifier tôt qu'à disperser. Et certes, le travail ne manque aux catholiques, et il a de quoi tenter leur esprit d'ini-ive. Car ils doivent faire face à une œuvre d'intégra-n universelle... »

Ce travail de rassemblement et de construction, c'est à désormais, nous l'espérons, que la philosophie thomiste ntemporaine appliquera avant tout son effort. Il fallait mencer par renouer les liens vitaux grâce auxquels la esse *continue* parmi les hommes, et par dénouer les ndes erreurs qui faisaient obstacle à cette continuité. rai dire cette critique de l'erreur ne doit jamais ces-; mais c'est vers l'avenir que nous sommes tournés.

Qu'une telle œuvre ait à se poursuivre au milieu d'une olité générale, nous ne nous le dissimulons point. Par-t, sauf dans le cœur de l'Église, nous voyons la vérité nie : non pas même haïe, ce qui est encore la recon-tre, mais devenue l'objet d'un souverain désintéresse-nt. *Quid est veritas?* La littérature est un indice de at spirituel d'une époque, actuellement tous les pro-ateurs du monde s'y lavent les mains.

Du côté des catholiques, s'il est vrai qu'un trop grand nbre n'a pas voulu, depuis cinquante ans surtout, com-ndre les leçons du Saint-Esprit et de Rome, qui leur mandaient de ne pas diminuer selon des mesures trop maines une religion divine, comment s'étonner que souvent aussi, en face de cette tâche difficile entre tes, — mais qui est la leur, — de penser le monde et noment présent à la lumière des vérités éternelles, ils nt refusé de chercher, comme Léon XIII les y exhortait,

l'équipement doctrinal indispensable auprès du Docteu
commun de l'Église ? Et ainsi, par un phénomène ass
peu surprenant, c'est du sein d'une certaine *intelligents*
tout à la fois pieuse et légère qu'a surgi contre saint Th
mas l'opposition la plus insidieuse et la plus vive.

Quant aux régions où l'on croit s'être délivré de
Vérité première, ce qui serait extraordinaire c'est que
thomisme n'y fût pas fortement détesté, tant par ceu
qui cherchent dans l'exaspération du sens une nouvel
révélation de l'Esprit, que par ceux qui représentent parm
nous les chétives reliques de l'idéal renanien, et d'un si
cle aboli, ou par ceux que réclame l'évangile marxiste,
qui ne sont d'accord avec nous sur cette constatation qu
le monde de l'individualisme bourgeois est historiqueme
condamné, que pour opposer à la conception chrétienn
du monde nouveau une conception essentiellement athé
tique, produit résiduel de ce même humanisme bou
geois.

Ces inimitiés ne peuvent évidemment que nous enco
rager à insister davantage. Elles montrent à quel point
renaissance thomiste gêne d'une part un certain confo
éclectique, d'autre part tout ce qui hait la culture chr
tienne. Dès maintenant elle a triomphé de bien des ob
tacles ; on ne peut plus l'ignorer, on ne peut plus l'étouffe
et elle trouve dans le monde entier des esprits qui s
intéressent. Nous savons que la sagesse de saint Thom
court sur les routes de la terre devant les pas de Die
Plus les puissances de l'illusion grandiront, plus ceux q
aiment la vérité se sentiront attirés vers la vaste lumiè
de cette sagesse ; *ibi congregabuntur et aquilae*. Tout not
office est de frayer un chemin vers elle. C'est pourqu
nous avons dit et disons encore : *Vae mihi, si non thom
tizavero*.

Si ceux qui se scandalisent de cette parole nous avaie

l'honneur de nous lire avec quelque attention, au lieu s'abandonner à des simplifications trop commodes, ils aient compris peut-être que ce n'est pas « pour la quillité de notre âme », mais plutôt pour l'amour de rs âmes que nous « thomistisons » ; ils ne prétendraient que nous ne songeons qu'à « déclarer illégitimes » et anéantir » les aspirations de notre temps, et ils ne is objecteraient pas cela même que nous pensons, à oir qu' « il s'agit d'ordonner l'abondance de ces désirs le monde moderne engendre et il faut pour cela pter avec eux ». Ils sauraient enfin que notre dessein st pas de « proclamer l'ordre », mais bien, pour autant nous avons de force, et de voix, d'appeler des ouvriers sous la conduite du Docteur Angélique se consacrent faire l'ordre » selon la vérité. Dans le domaine philo-hique ce travail a été depuis longtemps commencé : il à peine commencé cependant, tant l'œuvre est grande difficile à conduire. Pour notre part, nous estimons voir rien fait encore.

C'est ne rien dire que de présenter, avec certains autres iques, le « néo-thomisme » comme une « panacée » posée pour dispenser de l'effort intellectuel et favoriser mobilité, ou destinée, au dire de tel autre, à assurer sentiment de sécurité sociale ; de prétendre que pour thomistes la *Somme théologique* est une « révélation ssive et même exclusive » de toute vérité, etc. Nous ouons quelque satisfaction à voir ces adversaires d'une ilosophie que nous aimons réduits à d'aussi patentes tre-vérités.

Ils se sont faits les victimes volontaires de quelques for-ules mal comprises. En les entendant s'indigner vertueu-ment de l' « ostracisme » dont nous frappons, paraît-il, ot siècles de culture et de pensée, nous nous prenons à us demander, non sans remords, si nous n'avons pas, —

sans y songer, certes, — tendu à leur innocence quelqu
piège malicieux. Mais ces anxiétés de conscience ne lai
sent pas de se dissiper, car nous nous rappelons que c
personnages sont intelligents, perspicaces, cultivés
supérieurs. Si la critique des principes spirituels du mond
moderne à laquelle nous avons dû nous livrer les empêch
de voir où nous tendons réellement, s'ils s'obstinent
déclarer que nous voulons retourner au *moyen âge*, sa
tenir compte des affirmations expresses par lesquelles nou
n'avons cessé de dire le contraire, et sans soupçonner qu
nous savons comme eux l'irréversibilité du temps, et qu
nos yeux ils sont eux-mêmes des retardataires, rassuron
nous, le mot d'*antimoderne* ne les a pas trompés, nou
n'avons pas abusé de leur bonne foi ; ce n'est pas au suje
de leur bonne foi qu'il y a lieu de s'interroger.

Profitons cependant de l'occasion qu'ils nous fournisse
pour déclarer une fois de plus :

I. *Il y a une philosophie thomiste, il n'y a pas une philo
sophie néo-thomiste.* Nous ne prétendons pas inclure d
passé dans le présent, mais maintenir dans le présent l'ac
tualité de l'éternel.

II. *Le thomisme ne veut pas retourner au moyen âg*
Comme nous l'écrivions dans la préface d'*Antimoderne*
« si nous sommes antimodernes, ce n'est pas par goût
personnel, certes, c'est parce que le moderne issu de l
Révolution antichrétienne nous y oblige par son esprit
parce qu'il fait lui-même de l'opposition au patrimoin
humain sa spécification propre, hait et méprise le passé
et s'adore, et parce que nous haïssons et méprisons cett
haine et ce mépris, et cette impureté spirituelle ; mais s'i

agit de sauver et d'assimiler toutes les richesses d'être
ccumulées dans les temps modernes, et d'aimer l'effort
e ceux qui cherchent, et de désirer les renouvellements,
ors nous ne souhaitons rien tant que d'être ultramoder-
es. Et en vérité les chrétiens ne supplient-ils pas l'Es-
rit-Saint de renouveler la face de la terre? N'attendent-
s pas la vie du siècle à venir? C'est là qu'il y aura du
ouveau, et pour tout le monde. Nous aimons l'art des
athédrales, Giotto et l'Angelico. Mais nous détestons le
éo-gothique et le préraphaélisme. Nous savons que le
ours du temps est irréversible ; si fort que nous admirions
e siècle de saint Louis, nous ne voulons pas pour cela
etourner au moyen âge, selon le vœu absurde que cer-
ains pénétrants critiques nous prêtent généreusement ;
ous espérons voir restituer dans un monde nouveau, et
our informer une matière nouvelle, les principes spiri-
uels et les normes éternelles dont la civilisation médié-
ale ne nous présente, à ses meilleures époques, qu'une
éalisation historique particulière, supérieure en qualité,
algré ses énormes déficiences, mais définitivement pas-
ée ».

III. *Le thomisme prétend user de la raison pour distinguer le vrai du faux, il ne veut pas détruire mais purifier la pensée moderne, et intégrer tout le vrai découvert depuis le temps de saint Thomas.* C'est une philosophie essentielle-
ent synthétique et assimilatrice, la seule à vrai dire qui
ente à travers les siècles et les mondes une œuvre de
ontinuité et d'universalité. C'est aussi la seule qui tout
n s'élevant à la science du suprasensible, demande
'abord à l'expérience une adhésion plénière au réel sen-
ible. C'est à elle qu'il appartient de dégager de l'immense
pport des sciences expérimentales, accumulé depuis qua-
re siècles, une authentique philosophie de la nature, —

comme, en un tout autre domaine, d'intégrer le trésor artistique des temps modernes à une philosophie de l'art et de la beauté vraiment universelle, et en même temps compréhensive des efforts du moment présent (1).

IV. *Le thomisme n'est ni de droite ni de gauche*; il n'est pas situé dans l'espace, mais dans l'esprit.

V. *Le thomisme est une sagesse. Entre lui et les formes particulières de la culture, doivent régner des échanges vitaux incessants, mais il est dans son essence rigoureusement indépendant de ces formes particulières.* Ainsi la philosophie thomiste possède les principes les plus universels de l'esthétique, et cependant l'on ne saurait, cela est trop clair, parler d'une école littéraire, d'une peinture, d'un roman, d'une poésie spécifiquement « thomistes ». De même la théologie thomiste intègre les grands principes de la politique chrétienne, et pourtant l'on ne saurait évidemment parler d'un parti politique « thomiste ». La sagesse de saint Thomas est au-dessus de toute particularisation. Et en cela elle participe quelque chose du catholicisme lui-même. *Nolite tangere.* Le catholicisme est une religion, et universelle et universaliste, la vraie religion. Le thomisme est une philosophie et une théologie.

(1) Il est significatif que le critique le moins pertinent de Paul Claudel, de Jammes et de Péguy, et qui use des « ostracismes » les plus résolus contre tout ce qui dépasse les limites d'une esthétique aussi claire que bornée, soit aussi celui que nous reproche le plus notre prétendu « ostracisme » à l'égard du monde moderne et notre prétendu immobilisme philosophique. Nous avons essayé, dans *Art et Scolastique*, de montrer comment le dialogue pouvait s'engager entre la philosophie perdurable et l'art de notre temps; et il s'est trouvé que cette philosophie seule a été capable d'un tel dialogue. Qu'à cela ne tienne! Il sera toujours facile de répondre que nous avons l'idolâtrie du nouveau comme nous avons « l'idolâtrie de la régression » (*sic*).

Catholique » appliqué à autre chose que cette religion, thomiste » à autre chose que cette philosophie et cette héologie, ne sont plus que des désignations matérielles, e rapportant non à ce qui dérive essentiellement du atholicisme ou du thomisme, mais à l'activité exercée de ait, en tel domaine particulier, par tel « sujet » catholique u thomiste. Et à vrai dire il n'est rien que nous devions édouter davantage que de faire juger la vérité divine ou umaine d'après nos limitations et nos erreurs.

VI. *Juger du thomisme comme d'un vêtement qui se porait au XIII^e^ siècle et ne se porte plus, et comme si la valeur 'une métaphysique était une fonction du temps, est un mode e penser proprement barbare.* L'intelligence nous demande e tenir pour seul valable, — s'il est vrai, — un système hilosophique parmi tous les autres; ce qui n'empêche as de savoir que la recherche philosophique est indéfiniıent progressive. (Ce progrès se produit d'une autre ıanière pour les sciences expérimentales, constamment ontrôlées et rectifiées par les vérifications sensibles, et our la philosophie. La rançon de la supériorité de celle- i est qu'elle peut se développer dans l'erreur. Il faut donc istinguer pour elle deux registres de progrès, selon u'elle progresse *par soi* en vertu des accroissements de érité dus à la continuité d'un effort constamment mainenu dans la ligne du vrai, ou selon qu'elle progresse *par ccident* en vertu des accroissements de vérité procurés n fait par la multiplicité sans fin des tentatives aberranes, qui ne peuvent avancer dans l'erreur qu'en drainant u vrai.)

VII. *Il n'est pas moins puéril de juger de la valeur d'une ıétaphysique en fonction d'un état social à conserver ou à 'étruire.* La sagesse a d'autres mesures. Les explications

historiques inspirées de Marx ou de Sorel, par là même qu'elles considèrent la causalité matérielle effectivement en jeu dans les choses humaines, peuvent à la rigueur rendre compte du succès ou de l'insuccès d'une philosophie dans un certain milieu social : elles ne peuvent rien dire du *formel* de cette philosophie. Et quand il s'agit d'une doctrine plus ou moins ébauchée ou préparée dans les plus anciennes traditions philosophiques de l'humanité, formée dans la société hellénique au temps d'Aristote, reprise et systématisée dans la société féodale au temps de Thomas d'Aquin, et dont la spiritualité passe intacte à travers les âges les plus divers, c'est une absurdité particulièrement éclatante d'y voir une réaction de défense de la société « bourgeoise » de notre temps, laquelle au surplus relève de principes suprêmes très opposés aux principes de saint Thomas.

VIII. *La philosophie de saint Thomas est indépendante en elle-même des données de la foi, et ne relève dans ses principes et dans sa structure que de l'expérience et de la raison.*

IX. *Cette philosophie cependant, tout en restant parfaitement distincte d'elles, est en communication vitale avec la sagesse supérieure de la théologie et avec celle de la contemplation.* Et c'est par son contact avec ces sagesses supérieures, comme avec la vie intellectuelle de l'Église, qu'elle reçoit la force de maintenir parmi les hommes la pureté et l'universalité qui lui sont propres.

Les vérités que nous venons de rappeler sont, avouons-le, des plus élémentaires. Nous avons eu beau recourir aux caractères italiques, à défaut de caractères d'affiche, ou d'enseignes lumineuses, nous ne pensons pas qu'elles

retiennent néanmoins l'attention de certains esprits intéressés à ne pas comprendre. Pour nous, lorsque nous expliquons à nos contemporains la nécessité de se mettre à l'école de saint Thomas d'Aquin, nous savons que nous sommes là pour le leur dire, non pour les persuader malgré eux. « Qui veut écouter, qu'il écoute ; et qui ne le veut pas, qu'il s'en abstienne (1). »

A vrai dire, au fond de ce qu'on oppose d'ordinaire à l'actuelle renaissance de la philosophie de saint Thomas, il y a un unique préjugé : l'un de nos distingués critiques le laissait ingénûment paraître, lorsqu'il parlait de cet « auteur du XIII^e^ siècle » qu'on « se plaît à élever au-dessus de l'histoire ». La question est de savoir si l'on est ou non en droit d'admettre qu'il y ait quelque chose *au-dessus de l'histoire*, et qu'il puisse exister des valeurs supra-historiques. Non ! répondent nos auteurs. Ils sont tout prêts à reconnaître que Thomas d'Aquin a été une grande lumière, aussi grande que l'on voudra, sublime, immense : mais à condition que cette lumière ait été, qu'elle ne soit plus ; à condition que de saint Thomas ne subsiste que ce qui aura pu passer de lui, de vague en vague, dans le flux du successif, — et par exemple, aujourd'hui, la pensée de M. Pierre Lasserre. Ce qui les offense, indigne, scandalise, c'est qu'on pense qu'il subsiste toujours, lui, Thomas d'Aquin, qu'il domine l'histoire, que sa lumière, parce qu'elle est spirituelle, que sa pensée, parce qu'elle est vraie, demeure avec sa grandeur essentielle et son essentielle efficacité, aujourd'hui comme au temps de saint Louis. Immergeant dans le flux du temps toute réalité, même spirituelle, regardant la substance même de la sagesse comme essentiellement mesurée par le temps et par l'histoire, ils pensent que reconnaître une immutabilité quel-

(1) Ezéch., III, 27.

conque s'imposant par soi, c'est barrer le temps, immobiliser l'histoire, prétendre solidifier le flux lui-même de la succession ; ils ne voient pas que l'immutabilité de ce que la sagesse a une fois acquis n'est pas dans le temps, mais au-dessus, et loin d'arrêter l'histoire, accélère son cours et le progrès du savoir. Leur philosophie, sous des allures fringantes, est la misère même, une carence d'intellectualité, un matérialisme foncier. Ce que nous affirmons contre elle, c'est que la vérité ne passe pas, qu'elle ne s'écoule pas avec l'histoire ; c'est que l'esprit ne coule pas, c'est qu'il y a des stabilités non d'inertie mais de spiritualité et de vie ; des valeurs intemporelles ; des acquisitions éternelles ; c'est que le temps est dans l'éternel comme une pièce d'or serrée dans une main ; et que l'intelligence est au-dessus du temps.

JACQUES MARITAIN.

En marge des *Cahiers* de Barrès

Souvenirs sur Jules Soury, l'athée clérical

Les *Cahiers* de Maurice Barrès font revivre et ramèneront plus d'une fois sans doute, au cours des prochains volumes, le souvenir de cet étrange personnage, qui paraît avoir frappé vivement le grand Lorrain. J'ai appris d'autre part qu'il sera bientôt présenté, au sujet de Jules Soury, une thèse en Sorbonne. C'est une petite postérité, dont Barrès sera sans doute l'animateur principal. J'attends certaines révélations, dont lui seul fut dépositaire. J'attends surtout le récit de ces pauvres funérailles où le Président de la Ligue des Patriotes fut, je crois bien, l'unique notable, et que la Religion escortait, d'après la volonté formelle du défunt, bien que celui-ci fût un athée déclaré et pertinace.

Athée, oui, mais clérical aussi, comme le dit mon titre, et c'est tout l'étonnant de l'aventure.

J'ai bien connu Jules Soury. Il était venu à moi en 1897 ou 1898, à l'occasion de conférences que je donnais à Saint-Pierre du Gros-Caillou, près de l'École militaire, et qui lui paraissaient avoir une signification patriotique. C'était au temps du Nationalisme. Je n'avais rien à voir avec ce mouvement ; mais Soury s'y trompa d'abord ; un peu plus tard, revenu de son erreur, il me disait « un peu combiste », ce qui ne nous empêcha point d'entretenir les meilleurs rapports.

Au temps où il me croyait de son groupe, très lié lui-

même avec Charles Maurras, il voulait l'entraîner à mes conférences. Une raison assez évidente retenait le grand leader de venir *entendre* quelqu'un. « C'est égal, maintenait Soury, il devrait venir, pour manifester. » Quelques mois après, comme Charles Maurras s'abstenait d'assister à la neuvaine de Sainte-Geneviève, ce fut le scandale. « C'est un païen ! » me disait-il. Lui, Soury, n'était qu'un athée.

Il l'était, si l'on peut dire, avec ferveur. « Père Sertillanges, prononçait-il un jour, le doigt levé et avec un sourire, « *Deus non est !* » Il citait un psaume, et je complétais, en souriant aussi : « *Dixit insipiens in corde suo.* » La bonne grâce ne lui manquait pas ; mais elle s'alliait à une étrange inconscience. Il avait trouvé tout simple de m'apporter à mon couvent, avec une belle dédicace, un volume où il « prouvait » que Jésus, étant fou, devait certainement être fils d'alcoolique ou de dégénéré. Une telle démarche auprès d'un moine ne le choquait nullement. Plus tard cependant, à ce que dit Barrès, il regretta le blasphème de ce livre, à cause de la tristesse d'amis catholiques, tristesse que d'ailleurs il ne comprenait pas.

Il avait à côté de lui, sur son bureau, un cerveau humain naturalisé. « Père Sertillanges, disait-il en suivant de l'index les circonvolutions, c'est cela qui pense. » Il m'était bien facile de lui répondre avec ses propres paroles, car il faisait sans cesse profession d'agnosticisme, et ses mots favoris étaient ceux de Du Bois-Reymond : « *Ignoramus* ; *ignorabimus*. » Mais de l'agnosticisme au matérialisme et à l'athéisme, la pente est rapide, et Jules Soury n'avait rien de ce qu'il fallait pour s'y retenir.

Il était l'illogisme et l'inconséquence mêmes. Un de mes confrères, homme éminent, disait de lui : « Il est bouché », et en un sens c'était vrai. Plein d'idées, il était imperméable aux idées des autres, et ses propres idées

germaient spontanément, sans contrôle, comme des bulles montent du fond d'une coupe.

Quand on lui parlait, il écoutait d'un air respectueux, ses grandes paupières baissées (Il parle toujours les yeux fermés, observe Barrès) ; mais il ne retenait de ce qu'on avait dit que le mot lui permettant de repartir sur une trace nouvelle, au hasard des associations mentales. Et par malheur il en était de même de ses lectures, voire de ses études scientifiques. Ses deux gros volumes sur le *Système nerveux central,* qu'il voulut bien m'offrir, et où j'espérais trouver une ample documentation positive, me déçurent profondément ; car je constatai aussitôt qu'il était impossible de se fier à ce prétendu dépouillement de doctrines, où fourmillaient d'évidentes et même de ridicules erreurs. L'auteur n'avait-il pas découvert qu'Aristote était athée, « lui aussi », et que le Dieu de la *Métaphysique* n'était autre que la *quintessence* ! On trouve dans ces deux tomes ramassés bien des renseignements utiles, mais surtout des interprétations tendancieuses, des combinaisons arbitraires de textes et de doctrines, des hypothèses présentées comme des faits, etc.

Plein d'incohérences, ce curieux homme n'en était pas moins tout système. Dans sa conversation, comme dans ses écrits, il ramenait toute observation, même la plus simple, à des cadres abstraits, à des théories anciennes ou créées sur place, pour la circonstance. L'archéologie était pour lui « l'aspect historique de la vie », et la biologie « son aspect évolutif ». Une fluxion de poitrine contractée sur une impériale d'omnibus, c'était « le complexus des forces climatériques venant à bout du complexus des forces neuroniques ».

Les *neurones*, de récente invention, le préoccupaient fort. C'était sa grande explication. Parlait-il de son neveu, qui n'était pas très intelligent, il observait que sans doute

ses neurones n'étaient pas assez nombreux, ou assez arrosés. Il avait, lui, « les neurones de sa mère ». Un matin que le tapage de la rue l'avait dérangé et agacé, il me soutenait que l'humanité se montrait ainsi en état de dégénérescence, car c'était l'affaiblissement de ses facultés perceptives, qui exigeait toujours et toujours plus de bruit. « Le contact des extrémités neuroniques n'est plus possible dans ces conditions », gémissait-il.

Du reste, cette idée de la régression de la race ne le quittait pas, et elle prenait une forme apparentée à son nationalisme. La France était en décadence depuis les Mérovingiens. Il y avait bien eu, un peu plus tard, Guillaume Longue-Épée (nom qu'il prononçait avec un grand geste martial) ; mais ce n'était là qu'un épisode ; déjà on ne se battait plus assez. « Que peut faire, à la belle saison, une nation qui se respecte, sinon partir pour faire la proie? » — Mais nous ne sommes pas les uns pour les autres une proie! — Si! si! L'homme mange l'homme comme le brochet mange la perche. (Lui-même n'eût pas fait de mal à une mouche.) Chaque race se défend et s'accroît aux dépens des autres races. Ainsi, moi, antidreyfusard, je ne reproche pas à Dreyfus d'avoir trahi (il prononçait Draïphous) ; il a bien fait ; c'est sa race qui le veut ; sa race est traîtresse. Mais moi je le combats parce que je suis d'une autre race. — C'est sans doute par esprit de race que vous vous dites catholique? — Comment! non seulement je suis catholique, comme ma mère ; mais je suis clerc ; je suis comme vous. Vous êtes, vous, un *Jacobin*, descendant spirituel de l'ancienne Sorbonne : moi aussi, j'appartiens à l'ancienne Sorbonne ; je suis de la rue de Fouarre ; j'ai les Ordres de la pensée : tenez, voyez ma soutanelle. Et il montrait sa vaste redingote, que surmontait un authentique col romain. Dans sa main, qui ressemblait à une main de prélat d'ancien régime, il brandissait un haut-de-forme.

A ce sujet, Maurice Barrès raconte une bonne histoire, que j'ignorais, mais qui cadre à merveille avec mes souvenirs. Soury va trouver le curé de Saint-Sulpice : « Monsieur le curé, j'habite une maison où perpétuellement dansent au-dessus de ma tête de jeunes primates ; je vous demande de me recevoir dans votre maison de vieux prêtres. — Mais, M. Soury, vous n'êtes pas prêtre ! — Si l'on peut dire ! Le matin je dis mon bréviaire, j'assiste aux offices, je ne suis jamais tombé dans le piège de la nature (l'amour), je fais le geste ancestral... Il est vrai que je n'arrive pas à croire en Dieu. »

Tous les mots de ce récit sont calqués sur nature, et la démarche elle-même à été faite bien d'autres fois. Cette affaire de logement était pour Soury une obsession. A deux reprises il vint me trouver ainsi, comme un curé de Saint-Sulpice moins puissant. « Je viens en suppliant », disait-il. Je devais lui procurer un gîte, au couvent d'abord, puis dans une maison privée que j'habitais après la loi de 1901, et dont la façade avait un vague aspect moyen âge. « Je paierais bien, insinuait-il, avec cet air de ruse innocente qu'il avait ; ce serait un bénéfice pour la communauté. »

Il était plein de phobies, ne pouvait supporter un voisinage quelconque, surtout féminin, car il était misogyne à un degré incroyable, et lui qui adorait sa mère n'en déclarait pas moins le mariage chose « ignoble ». Il faisait ses provisions lui-même, crainte d'empoisonnement. Il se disait cependant désireux de mourir, et il l'avait tenté ; mais quelqu'un qui sort pour aller se noyer ouvre parfois son parapluie. « J'ai trois amis, déclarait-il : la nuit, le sommeil et la mort. » Il ajoutait, avec une exclamation : « Oh ! le sommeil sans rêves !... » — Vous ne le sentirez pas, observais-je. — « C'est maintenant que je m'en enchante. » — Et c'est là pour vous le but de la vie ? — « Le but de

la vie, c'est la cadavérisation. » Il était très fier de cette définition macabre. Je vois qu'il l'a répétée à tout le monde, à Barrès, à Joseph Serre, à Anatole France. Jamais il ne s'est aperçu de son absurdité. Confondre un but avec un résultat et le sens du chemin avec les accidents de la route, cela n'embarrassait pas sa logique. — Vous avez cependant beaucoup travaillé. — « Oui, je ne sais trop pourquoi. J'avais promis à ma mère. Mais maintenant, mon œuvre est finie ; je n'ai plus rien à faire. » — A quoi passez-vous donc le temps ? — « Je lis Dickens, l'admirable Dickens, et puis je mange, je suis gourmand. » Je crois bien qu'il n'était pas plus gourmand qu'un autre, sa nourriture était des plus frugales ; mais il disait ce que d'autres ne disent pas, et il pratiquait en toutes choses un certain cynisme verbal qui l'avait fait surnommer à la Sorbonne, en souriant, je pense : « l'infâme Soury ».

Il n'avait jamais aimé qu'un être au monde : sa mère. Il niait l'amitié. Le « compagnon de combat » était la seule liaison qui lui parût honorable. Mais alors il en parlait avec flamme. Un peu comique était ce petit « clerc », avec son tromblon et sa redingote dont les basques lui entravaient les jambes, et qui ne rêvait que chevauchées et batailles. Comme de bons curés se réconfortaient, dans leurs villages, des truculences d'un Édouard Drumont ou d'un Paul de Cassagnac, Jules Soury se consolait par des imaginations belliqueuses de sa vie de rond-de-cuir.

En tout cas, sa mère bénéficiait, de sa part, d'un culte passionné et aveugle. Sa manie de systématisation semble bien être partie de là pour construire toute sa philosophie, et notamment son nationalisme. Le « geste ancestral » était pour lui une loi. Il s'enthousiasmait à l'idée d'une croisade moderne ayant pour objet le retour à ce passé, qu'il voyait sous une forme religieuse et guerrière. « Nous ferons une levée de croix et d'épées ! » s'écriait-il

c un grand geste. Sur sa cheminée gisait une épée nue me la montrant, il disait : « Le général Mercier l'a ite. » — Comment, bénite ? — « Enfin oui, il l'a ma-. » On l'eût dit offensé par mon refus de confondre deux choses.

uand je lui faisais remarquer la contradiction entre visées religieuses, en politique, et ses doctrines pres- nihilistes, il répondait : « Il ne s'agit pas de croire ; agit de suivre la ligne de nos ancêtres. Je ne discute mes ancêtres. Je garde leur *règle de vie.* » (C'était son favori). — Mais ce que vous écrivez n'invite guère à uivre. « Oh ! ce que j'écris, le peuple ne le lit pas ; entre nous, entre quelques personnes. »

faut avouer que même pour ces quelques personnes, u'écrivait Jules Soury n'avait pas beaucoup de portée ; en dépit d'une très belle forme, extrêmement soignée ure, que peut l'incohérence ? Cet homme, qui pen- sans cesse, n'avait rien d'un penseur, si l'on entend là un homme qui suit une idée et l'accorde avec des s parentes. Chez lui, tout était jaillissement, autour uelques notions obsédantes.

était quelquefois éloquent, à la manière d'un imagi- f, d'un visionnaire. Tout à coup, on le voyait s'arrêter dire : « La vie, quelle aventure !... Voilà près de ante ans que mon cœur bat !... Mais je mourrai, et ue jour qui fuit, je ne le verrai plus... J'attends la nuit s'avance... Le soleil est mon ennemi. » Et il riait, rire d'enfant, derrière lequel on percevait — j'y ai ent pensé — la grande pitié de l'âme contemporaine. ur on ne peut se le dissimuler, un tel homme, en t de ses bizarreries individuelles qui, elles, ne prou- rien, est une révélation et un symbole. « Je suis -être déséquilibré, disait-il, mais tous les hommes le ». Hélas ! il est vrai ; mais le déséquilibre de la pen-

sée et des hautes visées est particulier à notre âge, et me paraît qu'un Jules Soury en est un témoignag frappant.

En lui, en raison de sa réceptivité et de son incapaci de réaction, semblent confluer et lutter sans issue tout les conquêtes prétendues d'une science négatrice, d'u philosophie indisciplinée, d'une réflexion anarchique. I flot bouleversé bouillonne dans cette anse, au bord du gra océan. Sous ce crâne insatiablement accueillant, dépour de pouvoir régulateur, la marée des pensées aventureus et des faits incertains, des systèmes hâtifs et des négatio téméraires, tournoie sans arrêt. Les combinaisons de co cepts les plus paradoxales se font jour. C'est Babel en u seul cerveau, auprès de la même tour qui s'écroule à m sure qu'on veut la bâtir, parce que ses matériaux dispar tes n'ont plus de loi commune, de même que n'ont pl de langue commune ses constructeurs.

Du dedans du catholicisme, certains sont partis à rencontre de la « pensée moderne », qu'ils courtisaie aux dépens de leurs dogmes. Du dehors, des tenants la pensée moderne sont venus à un soi-disant catholicis sans dogmes. Dans cet étrange chassé-croisé, le *mod niste* et l'*athée clérical* emboîtent leurs pas et présente un même spectacle. C'est notre désordre éclatant. C'e notre pauvreté milliardaire. Nous avons des notions des faits à ne savoir qu'en faire, et, en vérité, nous savons qu'en faire, parce qu'il n'y a pas d'assemblage sa pièces de raccord, sans principes, et nous souffrons d'u incroyable absence de principes. Esprits désorientés, ân dissociées, incroyants avec des nostalgies catholiques, catholiques avec des conceptions d'incroyants, nous tro vons notre exacte caricature, c'est-à-dire, au fond, no portrait, dans cet athée clérical, dont tel trouvera pl simple de rire.

Je n'en ai, pour ma part, jamais ri. Je l'ai estimé comme honnête homme, malgré certaines roueries paysannes i n'offensaient point. J'ai admiré en lui le « fou de ıie » dont parle Barrès, exagérant, je crois, les deux mes. J'ai été attiré vers lui comme vers un cas saisis- ıt. Si plus d'une fois je l'ai plaisanté avec des confrères, ec des amis, ce ne fut jamais sans un fond de mélancolie i s'adressait d'abord à l'homme, mais qui le dépassait ur aller au sympathique et angoissant mystère de ce nps.

A.-D. Sertillanges, O. P.
Membre de l'Institut.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Note sur « Continu et Discontinu » (1)

(I) Les cahiers de *La nouvelle journée* ont réuni que
ques travaux de savants et de philosophes sur le contin
et le discontinu aux différents étages du réel : matièr
inorganique, concepts géométriques, individualités thé
logiques, mouvement des langues, du droit. Les conclu
sions des savants, sans nous munir de certitudes, nou
proposent les hypothèses les plus vraisemblables, en l'ét
de la science, et font l'accord sur plusieurs points :
l'égard des disciplines scientifiques on peut admettre qu
continu et discontinu ne s'opposent pas comme deu
notions contradictoires, mais s'unissent dans une synthès
suffisamment compréhensive ; ainsi les « inconciliables
de la physique d'hier : atome et mouvement ondulatoir
sont liés, sans négation de l'un ou de l'autre, par l
« mécanique ondulatoire » de de Broglie ; électrons e
photons se déplaceraient comme des grains dans u
continuum vibrant, telle se développe une mélodie sui
vant un rythme continu, mais varié, un, mais hétérogèn

(II) Ces hypothèses, recevables, toute prudence gardée
dans l'ordre de la connaissance expérimentale, engagent
elles formellement la nature du continu et du discontinu
si nous pensons en philosophes ? M. Le Roy, avec s
richesse habituelle, résout en idéaliste le problème d
« morcelage ». Dans un article inspiré de son cours publi
sur « l'exigence idéaliste et le fait de l'évolution », il éta

(1) Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 15 (Bloud et Gay).

blit que toute discontinuité est œuvre artificielle de l'homme, produit d'une activité pratique et utile, effet d'une nécessité vitale : s'adapter. L'analyse retrouve les continuités masquées par ce lotissement du réel qui répugne au fond à ses fausses séparations, la frontière d'un objet « marque seulement la limite où cet objet cesse d'intéresser notre action, notre geste » (p. 138).

Remarques précieuses, elles disent — un peu à l'insu de l'auteur — l'insuffisance de l'analyse sensible et matérielle du type chimique, pour les recherches métaphysiques.

En résolvant les touts en éléments on est rejeté d'un pôle à l'autre, du continu au discontinu et de celui-ci à celui-là ; puisque chaque terme de la décomposition est base d'une nouvelle analyse, et chaque « point de vue perceptif (Plan de la perception normale, plan de l'observation armée : microscope..., plan de l'atome de Bohr...), le réel apparaît soit continu soit discontinu, de sorte que passer de perceptions globales à des perceptions plus différenciées est œuvre de science, et légitime ; mais non pas œuvre de philosophie. Veut-on poser les choses dans leur nature et leur substantialité, on est obligé de se porter non plus à un plan *de perception sensible* plus profond, mais à une vue de l'objet par une prise intellectuelle sur lui. Ainsi fait d'ailleurs M. Le Roy puisqu'il conclut : « Le réel, à sa racine d'existence, dans sa plénitude foncière, son épaisseur, est un continu, d'un seul tenant, d'un seul jet » (p. 158). Cette saisie dépasse de beaucoup les données scientifiques, elle relève d'une autre critique, et d'un autre type d'appréciation ; or, que vaut-elle chez M. Le Roy ? Ici, le désaccord éclate : Entre la thèse Bergsonienne de l'élan vital indivisible et la perception, il y a conflit ; la matière présente des « ilots de stabilité », des « noyaux de condensation », des « états d'équilibre privilégiés », des réalisations typiques, puisque « ces moments de stabilisation culminante supposent l'instabilité qui les entoure, qui les prépare, qui les *réalise* » ; notons le mot — il est de

M. Le Roy; ces unités sont-elles donc des artifices, des morcelages utiles ou des produits d'information naturelle? L'auteur sent si bien la difficulté que nous ne pouvons que méditer sur cet aveu : « En nous plaçant au seul point de vue de la matière inerte, il y a indiscutablement une tendance de la nature à constituer des systèmes clos et isolés » (p. 155).

C'est de là que part la réflexion de J. Chevalier : il y a des types d'équilibre (le cristal avec sa structure et sa symétrie, les espèces vivantes hiérarchisées, le moi et son unité à travers ses états multiples) ; pluralité de faits et de natures, mais pluralité liée, non exclusive de la continuité ; philosopher, c'est retrouver les vraies coupures et les vraies liaisons. En cela, rien que de légitime ; mais pourquoi J. Chevalier prétend-il que « l'intelligence conceptuelle », par un double paradoxe, met la continuité où la nature est discontinue, et la discontinuité où elle est continue? Erreurs de l'évolutionnisme et de l'associationnisme, pense-t-il. Surprenant acte d'accusation qui ne répond nullement à la vérité historique : Les premiers essais évolutionnistes semblent au contraire avoir marqué la réaction contre « le dogmatisme conceptuel de la Zoologie cuviériste », selon le mot de L. Brunschvicg, et le besoin téméraire de résoudre la discontinuité des genres dans la continuité pure du devenir. Inversement, l'atomisme mental, l'associationnisme de Hume relève du même préjugé ; on nie que l'intuition d'une unité de la conscience corresponde à une réalité, de sorte que c'est une même erreur qui a suscité l'associationnisme et l'évolutionnisme; si l'intelligence ne saisit plus hors d'elle, des faits, et en elle, des « états » qui lui révèlent autre chose qu'une fantasmagorie sensible, on est également sollicité vers la doctrine d'une poussière d'atomes mentaux ou vers l'homogénéité du courant de conscience. Deux excès opposés, semble-t-il, nés en réalité d'une même méconnaissance des droits de l'intelligence conceptuelle. Rendre celle-ci responsable de théories dont elle pâtit, c'est vraiment prendre la victime pour l'assassin.

Mais regardons-y de près : « l'intelligence conceptuelle » incriminée est une forme très spéciale de l'intelligence ; n sans arbitraire, J. Chevalier la réduit à l'intelligence .thématique, qui n'a prise que sur la quantité. D'où ces ›ts : « ... l'inaptitude de l'intelligence conceptuelle à com-ɛndre la qualité, qui échappe à ses prises, et à laquelle e substitue naturellement la quantité ». Ainsi, l'intel-ence nierait les discontinuités de l'évolution parce 'elles sont qualitatives, et nierait la continuité psycho-ʒique parce qu'elle est qualitative. — Nous ne pensons ɜ que la connaissance selon la quantité échoue, de soi, à primer aussi bien du continu que du discontinu. Le nbolisme arithmétique n'est plus seul à régir la repré-ıtation mathématique ; les grandeurs continues elles-ɛmes ont trouvé leur expression analytique dans la dif-encielle ; aussi n'y aurait-il pas impossibilité à « figurer » ɔontinuité du vrai ou celle d'une évolution supposée des ɔèces. Mais ce serait à la condition de les réduire *à l'ho-généité* d'une courbe, de les aborder dans l'espace géo-ɛtrique où Descartes voyait la substance unique des oses. Si donc l'intelligence de la quantité mutile le ɜl, c'est, non pour y introduire la discontinuité des con-ɒts, mais pour réduire les hétérogénéités de la qualité tout ramener à un continu « en longueur, largeur et ofondeur ».

Mais ce n'est là qu'une légère mise au point et M. J. Che-lier ne pense pas, au fond, autrement. Plus grave nous raît cet interdit jeté sur la connaissance conceptuelle et tte arbitraire définition qui la confond avec la connais-ıce quantitative. Si le concept ne retrouve pas dans son .ité composée, l'unité objective des natures, à quel ins-ıment donnera-t-on ce pouvoir ? Nier la valeur du con-ɒt c'est s'engager à deux attitudes possibles : ou bien à soudre les natures dans un réseau continu de rapports ns référence à l'être, ou bien poser que les faits sont préhendés immédiatement dans leur essence par une tuition aussi simple et directe que l'intuition sensible

laquelle se termine à l'objet présent aux sens, ou q l'intuition mathématique qui voit le « principe » de notion dans la notion. Or, M. Chevalier ne songerait p à nier la discontinuité des natures : puisqu'il les maintie comme « idées », « formes », ou « types d'équilibre », lui resterait alors à penser que nous voyons ces « idées par un autre moyen que le concept. Lequel ? comme ne peut prétendre voir du premier coup les formes — c'e un fait que nous ne les voyons pas —, il faut les recon truire pour nous ; et le concept est le terme où précis ment la pensée retrouve, par une analyse qui divise et u synthèse qui compose, l'unité *des rapports qualitatifs*.

GEORGES DESGRIPPES.

Le philosophisme français

« Que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depu quatre, depuis six, qu'a-t-elle fait pour l'Europe? » Nicol Masson posait, en 1782, dans l'*Encyclopédie*, ces questions ins lentes. L'article provoqua un immense conflit — même dipl matique —; les écrivains d'Allemagne et d'Italie prirent fa et cause pour l'Espagne contre l'hégémonie française et s culture nouvelle; l'Académie de Berlin s'en mêla : l'idée d *progrès* tout entière était en jeu. La « philosophie », la « rai son », devaient éliminer cette civilisation chrétienne infé conde, vestige d'un passé dur et obscur.

M. L. Sorrento a saisi le sens et la valeur unique de ce con flit, pour éclairer l'histoire de notre pensée occidentale (1) « Il n'est peut-être pas de période, relève à ce propos l P. Chenu, où l'histoire de la littérature soit aussi étroitemen liée à l'histoire de la pensée chrétienne qu'en ce dix-huitièm siècle où civilisation et religion se heurtent devant le gran public cultivé et où la « philosophie » conquiert l'opinion d

(1) L. SORRENTO, *Francia e Spagna nel settecento*. Battaglie e sorgen di idee. Milano, « Vita e Pensiero », in-8, VIII-300 p.

lettrés. Aussi faut-il joindre l'histoire des littératures nationales et l'étude des doctrines pour en éclairer les conflits. Cette heureuse union n'est pas courante, ni d'un côté — littérateurs —, ni de l'autre — théologiens —; aussi est-on disposé à accueillir chaleureusement M. le Professeur L. Sorrento, qui a su allier ces deux compétences, du lettré érudit et de l'esprit averti des courants doctrinaux (1). »

Spinoza, Lagneau, Bergson

Curieuses réflexions d'Albert Thibaudet sur les trois philosophes, dans *La Nouvelle Revue Française* du 1er janvier 1930.

« Barrès méprisait en Lagneau le professeur, parce que le professeur déployait sur lui, avec lui, contre lui, une activité utile qui échouait et qu'il refusait... Il écrit : « Avec quel accent Lagneau me disait : M. Barrès, nul philosophe n'a possédé la vérité, mais rappelez-vous toujours que c'est Spinoza qui l'a approchée de plus près. »

« ... Mais cet accent de Lagneau parlant ainsi de Spinoza, ne le retrouvions-nous pas au Collège de France dans le cours où Bergson commentait l'*Ethique*? Cette reconnaissance en Spinoza d'un Moïse qui conduit la philosophie vers la Terre Promise sans y entrer, nous l'apercevons dans Leibnitz quand il dit : « Spinoza aurait raison s'il n'y avait pas de monades », dans Schopenhauer lorsqu'il compare la philosophie de Spinoza à un Ancien Testament dont la sienne serait le Nouveau. « Lagneau, ajoute Barrès, se proposait de souder, de réconcilier Spinoza et Kant. » Et Bergson dégèle en durée l'intemporel spinoziste. Cette idée d'un Spinoza corridor, condition et non terme de la vérité, ce spinozisme dynamique, paraît bien un thème profond de notre philosophie. »

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XVIII, p. 774.

Platon et le communisme

Le communisme, comme théorie, n'est pas une actualité Aristophane, dans les *Harangueuses*, déjà faisait dire à Praxagora, « femme avisée et éloquente », choisie par les Athéniens pour gouverner leur cité : « Nous décrétons d'abord biens communs les terres, l'argent et tout ce qu'on possède. Ainsi, nous les femmes, nous aurons les moyens de donner à manger aux hommes... Des jeunes filles appelleront les citoyens aux tables communes et auront égard à leurs moindres désirs. Ainsi la cité sera transformée en hôtel de luxe gratuit... » La satire des *Harangueuses* vise non seulement les propos extravagants des démagogues, mais aussi l'enseignement de Socrate, partisan de la communauté des biens et de la communauté des femmes. Dans la *République* Platon voulut défendre les idées politiques de Socrate, mais « malgré tous les efforts de Platon pour prouver le contraire notent MM. Solberg et Guy-Charles Cros, le communisme des *Harangueuses* et celui de la *République* reposent au fond sur la même conception sociale. C'est l'idée de la race dominante qui, pour effectuer tout travail manuel, a des esclaves à sa disposition et en bon nombre (1) ».

Dans les *Lois*, Platon abandonne le communisme. L'expérience qu'il avait faite à Syracuse pour créer une cité harmonieuse l'avait déçu : décidément les hommes n'étaient pas assez parfaits pour vivre selon les préceptes de Socrate.

MM. Solberg et Guy-Charles Cros terminent leur étude par cette vue intéressante : « Platon et Aristote ont tous deux compris qu'une vie égalitaire ou basée sur le communisme amènerait inévitablement la stagnation. Néanmoins une telle vie était idéale, selon eux, parce qu'ils croyaient qu'il en résulterait l'harmonie entre les citoyens. » Cet idéal au III[e] siècle devint celui des Stoïciens — qui étaient pacifistes. « Pourtant, remarquent nos auteurs, la critique d'Aristote avait ébranlé la croyance qu'on pouvait introduire cette existence idéale et naturelle dans les villes perverties. »

(1) P.-C. Solberg et Guy-Charles Cros, « Platon et le Communisme » *Mercure de France*, 1[er] novembre 1929.

LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE

GASTON RABEAU. *Au-delà du Marxisme : les doctrines du Labour Party.*

Le Labour Party gouverne l'Angleterre ; ses chefs, Ramsay Macdonald et Philip Snowden occupent une place de premier plan sur la scène du monde. Quelle doctrine les guide ? Et quoi de commun avec les socialistes du continent ?

J. DÉZIRÉ. *Le Vatican vu de l'Aventin.*

Quelques vérités premières. — Un Pape enseveli dans les livres. — Un laïque qui n'est pas livresque. — Les inconvénients d'un Pape qui se renseigne. — Deux poids, deux mesures... — Un traité avec l'Action Française. — Une collaboration diabolique avec César. — La triste situation des nonces. — Bismarck auteur des traités du Latran.

*** *Les origines du syndicalisme chrétien en France.*

L'arbitrage pontifical.

MARCEL BRION. *Réflexions sur le cas d'Alain Gerbault.*

La nouvelle Chine.

ÉMILE DERMENGHEM. *La Chine et les Traités inégaux.*

Les Russes.

Au-delà du Marxisme : les doctrines du Labour Party

Le livre de Henri de Man, récemment traduit et presque partout commenté avec bienveillance (1), nous a rappelé que Socialisme, même théorique, n'est pas forcément synonyme de matérialisme, d'athéisme et d'union libre. A vrai dire, nous nous en doutions déjà un peu. Non seulement les masses, qui ignorent Marx, sont soulevées par le socialisme comme par un idéal religieux ; les petits rentiers, les fonctionnaires, les maîtres d'école, les professeurs de lycée qui s'embrigadent dans le « socialisme unifié » ou dans la Confédération Générale du Travail montrent bien souvent, par leur vie, par leurs paroles, par leurs écrits, que leurs opinions sociales ont pour eux une valeur spirituelle. George Sorel était, sous le rapport des mœurs, très sévère, et estimait que la chasteté est une condition nécessaire de l'ascension du prolétariat. Bref, nous connaissions un socialisme spiritualiste, mais qui l'était comme en cachette et malgré les dogmes énoncés par les Congrès. Henri de Man rompt avec ces dogmes marxistes périmés et déclare que le socialisme est de nature spiritualiste, presque chrétienne.

Bien avant lui, les socialistes anglais le disaient. Nous voudrions, dans une simple note, et en utilisant seulement des livres populaires et des brochures de propagande,

(1) *Au-delà du Marxisme* (Paris, Alcan).

uisser à grands traits les doctrines du Labour Party
la religion, sur la morale, sur la politique sociale. A
ure où Ramsay Macdonald et Philip Snowden sont,
la scène du monde, des personnages de premier plan,
e note aura, si elle n'en a pas d'autres, du moins le
ite de l'actualité.

I

L'inspiration socialiste

Deux grandes forces sont constamment en conflit
le sein de la société : l'habitude, force de stagnation;
raison, force de changement (1). » La plupart des
ont une vie à peu près totalement réglée par les
tudes machinales; et, qui plus est, leur pensée, elle
, est soumise à l'habitude. Ils pensent bien sans doute,
ils ne se rendent pas compte du contenu réel de leur
ée, et ils ne voient pas que ce contenu est contraire
coutumes de leur vie. Au sein de cette foule qui
e sans réaliser sa pensée, il y a quelques rêveurs qui
appent de la vie : ils la trouvent trop loin de la pen-
t trop absurde. Ils se fixent dans leur pensée, ils la
nt en rêve, ils n'ont pas l'initiative ou la persévérance
l'introduire dans les choses : ce sont les utopistes.
s pourtant ne se classent pas parmi les esclaves des
gés ou parmi les révolutionnaires insensés. Il y a
de même des gens capables à la fois de pensée et de
que : troublés par les contradictions entre la pensée
et le mécanisme de l'existence, entre les préceptes
conduite, ils tâchent de rendre le monde plus péné-
e à la raison et à la justice. Ils ne sont donc, à pro-

(1) Ramsay Mac Donald, *Socialism, critical and constructive*, p. 17
(Londres 1929).

prement parler, ni conservateurs ni révolutionnaires, c
ils veulent conserver dans la société tout ce qui est vra
ment adapté aux besoins de la vie, mais en le transfo
mant selon les exigences de la morale humaine. Autrefo
ces gens étaient d'ordinaire des réformateurs religieux
plus tard, ce furent des politiques ; aujourd'hui ce sont l
socialistes.

Ainsi parle M. Ramsay Mac Donald. Selon lui, le soci
lisme repose sur la constatation d'une contradiction q
est au cœur même de la société capitaliste. Seulemen
cette contradiction n'est pas, comme le voulait Karl Mar
d'ordre matériel : ce n'est pas la contradiction entre
présence de la plus-value dans la sphère de la circulati
et son origine réelle dans la sphère de la production. C'
la contradiction entre l'activité économique journaliè
et l'activité de l'esprit : selon l'expression humoristiq
du Président du conseil britannique, le dimanche appa
tient à un ordre d'existence différent de celui du lund
autrement dit, la classe possédante suit, en matière
travail, des préceptes opposés à sa morale et à sa religio
Son Évangile déclare que le Royaume de Dieu doit êt
cherché avant tout, et que le reste viendra alors par su
croît ; or elle cherche uniquement le gain, sans se souci
des ouvriers qui lui rapportent le gain. Depuis bient
cent cinquante ans, les découvertes scientifiques ont tra
formé l'industrie et toutes les conditions de l'existen
Mais ce que l'on appelle ainsi progrès, la science et s
applications ne sont au service que d'une certaine clas
sociale seulement. Soumis à l'habitude, nous considéro
cette situation comme une de ces réalités naturelles q
s'imposent avec la force de l'évidence. Cependant il n'
pas nécessaire de beaucoup de réflexion pour constat
que le progrès, ne servant qu'à quelques-uns et non
bonheur social, est mal employé. Ce n'est assurément p

ainsi qu'on cherche le Royaume de Dieu et sa justice. Telle est la constatation qui, une fois pensée réellement et rejetée, est à la base du socialisme du Labour Party. En résumé, dans la société actuelle, la classe des riches a pour elle le pouvoir, la science, les jouissances ; et la force de l'inertie fait considérer cet état de choses comme raisonnable parce qu'il existe. L'ambition du Labour Party est de supprimer cette supériorité illogique, et d'installer un ordre plus conforme à la raison, à la morale, et par conséquent aussi plus productif, plus « efficient » (1).

Si le socialisme n'est pas autre chose que cette revendication juste et vague, tout homme de bon sens est socialiste. L'important est de savoir par quels moyens on prétend faire accéder tous les hommes à la vie de l'esprit et au minimum de bien-être qu'elle suppose. Ramsay Mac Donald estime qu'une réorganisation économique et politique y est nécessaire, impliquant une gestion collective des instruments essentiels de la production, et, par suite, un contrôle plus exact de l'activité de chaque individu. Le socialisme, dit-il, est le credo de ceux qui, reconnaissant que la société existe pour améliorer l'individu et maintenir la liberté, et que le contrôle des circonstances économiques de la vie signifie le contrôle de la vie elle-même, cherchent à édifier une organisation sociale qui possédera, parmi ses activités, la gestion des instruments économiques, tels que la terre et le capital industriel, qui ne peuvent être abandonnés en sécurité aux mains des individus. C'est appliquer le secours mutuel en politique et en économie. Le but socialiste est la liberté, la liberté pour quoi pensait Kant quand il proclamait que tout homme doit être regardé comme une fin et non comme un moyen pour la fin d'un autre homme... Le socialisme a affaire

(1) *Op. cit.*, p. 17-27.

d'abord avec l'évolution des relations économiques et non avec la nature morale de l'homme (1). »

Le programme est énoncé ici plus précisément, et même deux mots formidables paraissent : la terre et le capital doivent appartenir à tous. Cette formule pourtant, qui pourrait être signée par Marx, revêt ici un tout autre sens. Il ne s'agit pas d'abolir le capital et la terre, ce qui serait une proposition stupide, mais d'abolir le landlord qui reçoit des fermages sans rien faire et le « capitaliste » qui reçoit de l'argent sans avoir aucune part à l'organisation et à la marche de l'entreprise (2). Les dirigeants du Labour Party tiennent beaucoup à répéter que seules, les formes du capital et de la propriété foncière doivent changer, non le capital et la propriété foncière. Ils ont une extrême crainte de passer pour des adeptes du communisme marxiste, et ils répondent soigneusement aux objections qui proviennent de ce qu'on les confond avec les partis socialistes du Continent. Leur socialisme ne sera pas l'abolition de la propriété privée : chacun conservera le domaine de ses outils, de sa maison, de son jardin (3). Il ne s'agit pas non plus d'instaurer une égalité absurde, comme si tous se valaient et comme si toutes les fonctions se valaient (4). La liberté individuelle n'a donc rien à craindre du régime futur (5). Comme on l'a déjà vu, la conception du socialisme anglais n'est pas du tout celle d'un déterminisme économique. Même, sur ce point, les tenants du Labour Party tentent d'innocenter Marx et Engels : ceux-ci auraient simplement voulu établir que

(1) Mac Donald, *The Socialist Movement*, p. XI-XII.
(2) J. Keir Hardie, *Socialism* (brochure de propagande de l'*Independant Labour Party*, 14, great George Street, Westminster-London).
(3) *Socialist Movement*, p. 125.
(4) *Ibid.*, p. 138.
(5) *Ibid.*, p. 132.

facteur économique était le moteur principal de l'activité humaine. Quoi qu'il en soit, « la conception matérialiste de l'histoire n'est en aucune façon essentielle au socialisme (1) ».

Le caractère utopique qu'on a tant reproché aux systèmes socialistes du XIX[e] siècle n'affecterait donc pas le Labour. On s'imagine communément, dans le monde des économistes libéraux, que la transformation du mode de répartition entraînera forcément une transformation radicale du mode de production : socialiser étant identique à étatiser, toute initiative sera étouffée sous la paperasserie des administrations et nul n'aura plus intérêt à produire. C'est là une erreur, nous dit l'actuel ministre des Affaires Étrangères, Henderson : « La suppression des mobiles de proie n'est pas l'abandon de l'intérêt personnel, mais une poursuite de cet intérêt plus intelligente... S'il s'agit d'altérer la nature humaine en arrachant de la vie le motif de l'intérêt personnel, le socialisme n'a pas besoin d'une aussi ridicule et impossible mutilation de l'homme. Ce qu'il veut, c'est modifier les instincts égoïstes et prédateurs de notre monde actuel : mais un tel changement ne se peut opérer que si les conditions matérielles elles-mêmes modifiées. Il est ridicule, en effet, de prétendre que le changement des conditions matérielles n'affecte pas la conduite humaine (2). » Bien loin donc d'être utopiste et de se faire une idée idyllique de la nature de l'homme, le Labour prétend tenir compte des réalités psychologiques et économiques pour leur adapter son ordre nouveau. Ce sont les économistes libéraux qui sont des utopistes : ils croient que l'homme est bon et que tout va bien du moment qu'on travaille pour produire.

(1) *Socialist Movement*, p. 142-146.
(2) Henderson, *The base for Socialism*.

« Laissez faire, laissez passer », disent-ils, et chacun produira pour le mieux, et tous auront part aux richesses produites. Ils ne voient pas que l'humanité n'est pas assez bonne pour user du système capitaliste : du moment qu'il est permis d'accaparer, il y en aura qui accapareront, et les autres manqueront du nécessaire. Pour qui n'est pas un utopiste, la tâche s'impose de soumettre l'action économique aux exigences de la morale (1).

A lire ces revendications volontairement modérées, on serait tenté de croire que le Labour Party se rapproche du Coopératisme de M. Bernard Lavergne et de M. Gide. Tout demeurerait de la structure capitaliste de la production. Seul, le mode de répartition serait changé : un système de coopération, dont les profits et les pertes seraient indépendants des finances de l'État, gérerait les grandes entreprises, non pour en tirer une plus-value au profit d'actionnaires, mais pour retourner le bénéfice aux consommateurs (2). Une telle conception, évidemment en accord avec l'idéal chrétien, ne prête pas aux objections ordinaires des économistes. On s'expliquerait ainsi que le Labour compte des adhérents parmi les catholiques, et nous-mêmes regarderions avec sympathie sa philosophie sociale.

Malheureusement, il faut avouer qu'il use aussi d'arguments démagogiques, et dont le peuple, s'il les comprend, doit tirer les conséquences les plus dangereusement révolutionnaires. Imaginez que l'usine à gaz, ou que la mine au lieu d'appartenir à une société par actions, soient gérées par une entreprise municipale n'ayant pour but que de satisfaire les consommateurs et de les faire profiter de ses

(1) Henderson, *The base for Socialism*.

(2) Bernard Lavergne, *L'ordre coopératif* (Paris, Alcan, 1928). Voir aussi la très intéressante discussion à ce sujet à la *Société Française de Philosophie*, 26 décembre 1927.

énéfices. Cette organisation pourrait être facilement réa-
ée. Mais elle n'est pas réalisée. A la place, il y a une
ntreprise capitaliste qui, pour rémunérer ses actionnai-
s, prélève, en plus du prix normal (demandé par une coo-
rative), une sorte d'impôt. Comment le consommateur
x revenus limités ne considérerait-il pas comme une
rte de « corvée » le travail inutile qu'il a dû accomplir
ur payer cet impôt aux actionnaires, « car l'ouvrier
it travailler un tiers de son temps pour lui-même et
ur sa famille, et environ les deux tiers de son temps
ur payer des taxes aux riches (1) ».

Les ouvriers qui lisent les brochures où s'étalent de
ls arguments concluent évidemment que les capitalistes
nt des voleurs, et que le devoir de l'État est de les
proprier. Il ne réfléchit pas que le capital a son rôle
dispensable à côté du travail, ou, pour parler en termes
us généraux, que les besognes matérielles de chaque
ur seraient vaines et nulles, si elles n'étaient appuyées
r les besognes spirituelles qui les prolongent et les accu-
ulent et les dirigent dans la durée.

Mais nous retrouverons ces questions quand nous exa-
inerons le programme du Labour Party. Auparavant
yons comment son idéal social s'accorde, ou peut s'ac-
rder avec un idéal religieux.

II

L'inspiration religieuse

« Le socialisme n'a rien à faire avec les opinions reli-
euses des gens. » Cette phrase de Philip Snowden

1) J. Keir Hardie, *Socialism* (*Independant Labour Party*, 14, great
orge Street, London).

exprime la thèse officielle du Parti. Mais le célèbre ministre des finances énonce aussitôt après une seconde thèse qui, si elle ne figure pas sur les programmes officiels, semble bien être une thèse officieuse : la plupart des membres des organisations socialistes ont été attirés au Labour Party « parce qu'ils sont convaincus que l'ordre économique existant est anti-chrétien, et que le socialisme cherche à établir un ordre industriel et social basé sur les principes moraux sur lesquels la religion chrétienne est fondée ». Reste pourtant que le socialisme ne s'occupe pas « de doctrines théologiques, ni du problème de la vie future ». Ce sont là des questions qui intéressent la conscience individuelle (1).

Socialisme et Religion seront donc en rapport seulement sur le plan de la vie présente. Là, nous dit-on, ils ont le même but, et, à vrai dire, ils paraissent se confondre dans leur idéal essentiel. Ce serait plutôt dans les moyens de réaliser l'idéal qu'ils différeraient : encore n'est-ce pas sûr, car l'action politique, de par son but, va prendre une teinte religieuse. Bien plus, l'identification de la société future avec le Royaume de Dieu, avec la nouvelle Jérusalem prédite par les Prophètes, tend tellement les âmes vers les espérancee terrestres que les espérances de l'au-delà risquent d'être effacées par les autres.

Parmi les brochures de propagande du Labour Party, il y en a plusieurs qui traitent la question des rapports entre le *Credo* social et le *Credo* religieux. Dans *Religion and Socialism* par Archie Mac Arthur, nous lisons que Marx a vu clairement ce qui concerne l'évolution nécessaire de la société, mais il a méconnu le rôle des forces spirituelles qui pourtant agissent dans les sociétés. La religion est une de ces forces. Marchant vers le même but

(1) Ph. Snowden, *Socialism and Syndicalism* (London, Collins).

Religion et Socialisme y viennent de différents points de départ. La religion s'occupe davantage du devoir d'y arriver, des qualités de caractère requises pour l'atteindre. Le socialisme pense plutôt au droit de tenir des réalisations et aux conditions économiques ou autres nécessaires pour les établir et les maintenir. Mais « la religion n'a pas le monopole du devoir, le socialisme n'a pas le monopole du droit ». Des deux côtés, on veut réaliser le Royaume de Dieu, à la fois intérieur et extérieur.

Dans « *Socialism and Christianity* », Keir Hardie va plus loin. Non seulement Religion et Socialisme ont même but, ils ont aussi, en ce qui concerne la manière de vivre, les mêmes enseignements fondamentaux. Tous deux enseignent, en effet, que la pauvreté et la richesse sont également mauvaises, quand elles sont personnelles. Et les Prophètes, et le Discours sur la montagne établissent que les biens possédés par un seul sont à la fois une injustice et un danger ; l'obligation de secourir les pauvres suppose que la pauvreté est anormale et qu'il faut la supprimer. Keir Hardie affirme même que l'Église a pratiqué le communisme jusque vers le XIII[e] siècle.

Si cette affirmation fait peu d'honneur aux connaissances historiques de l'auteur, ne nous en étonnons pas. Nous allons retrouver la même histoire outrageusement simplifiée, des affirmations aussi grossièrement massives chez M. Philip Snowden. Le chancelier de l'Échiquier est peut-être un grand financier. Il y a sûrement chez lui de la sincérité et un noble idéal qui le rendent sympathique ; mais quelle indigence de notions philosophiques et de connaissances religieuses exactes ! Voici le résumé de l'une de ses conférences, éditée dans une brochure de propagande, « *the Christ that is to be* (1) ».

(1) International Bookshops, 8-10, Johnson Court, Fleet Street, London E.C. 4.

Il débute en affirmant l'immensité de la révolution morale et sociale opérée par l'enseignement de Jésus. « Comparée avec les réalisations des fondateurs de religions, l'œuvre des législateurs et des hommes d'état séculiers disparaît dans l'insignifiance... Il est impossible, pour l'âme la plus imaginative, de concevoir combien aurait été différente l'histoire des dix-neuf cents dernières années, s'il n'y avait pas eu la foi au Christ parmi les peuples européens. »

Malheureusement, les Églises ont matérialisé l'enseignement du Christ, elles n'ont cherché que leur propre intérêts, elle se sont mises au service des possédants pour perpétuer les injustices et maintenir les malheureux dans la misère. « Si le Christ aujourd'hui était seulement dans les Églises, si l'esprit du Christ se trouvait seulement dans ceux qui font une parade ostentatoire de son nom, si le Christ était seulement là, alors il serait juste de dire que jamais durant l'ère chrétienne le Christ n'a eu moins d'influence qu'aujourd'hui sur la droiture personnelle et la régénération sociale. Jamais les Églises n'ont été aussi matérialistes qu'aujourd'hui. »

Cependant le Christianisme a duré, et aujourd'hui encore d'immenses multitudes en vivent. « Si ç'avait été une affaire humaine, elle serait tombée dans le néant ; mais contenant une vérité éternelle, elle ne peut être détruite. »

Ce n'est pas que l'enseignement du Christ soit une révélation : « c'est en degré, non en nature, que le Christ diffère de tous les grands maîtres. » L'enseignement du Christ n'est pas plus sa possession personnelle que la gravitation n'est la possession de Newton : l'enseignement du Christ est la découverte d'une loi éternelle, « la loi du sacrifice, qu'on ne sauve sa vie individuelle qu'en la perdant pour la vie commune ». Telle est la signification de

Croix : non substitution d'une victime innocente à des upables, simplement exemple de sacrifice valant pour utes les générations. Réaliser pleinement ce que Jésus enseigné est la tâche du socialisme, ou, si vous voulez, la religion de l'avenir.

« La religion de l'avenir reconnaîtra l'unité de tous les mmes. Elle aura pour idéal l'unité organique complète toute la race humaine. Et cette religion sera une religion politique. Ce sera une religion qui cherchera à réaer son idéal dans nos affaires industrielles et sociales en pliquant des méthodes politiques et en en usant... Il ne ut y avoir de séparation entre religion et politique. gislateurs et administrateurs sont inspirés par certaines ées, et si ces idées ne sont pas morales, alors la loi et exécuteurs seront immoraux. Nous ne pouvons pas oir une puissante vie religieuse côte à côte avec un systne politique corrompu... La religion de l'avenir sera pplication des vérités morales de la religion, par la politique, à nos conditions industrielles et sociales. »

Que cet idéal soit sur le point de se réaliser, encore e peut-être aucun de nous ne le doive voir, il y en a n des signes : en particulier, ce fait d'une portée alculable que les individus partout prennent conscience leurs devoirs et de leurs droits sociaux : il se forme e consience sociale. C'est la nouvelle Jérusalem qui se pare. « Le Christ de l'avenir apparaît. » Toute l'évoion historique montre la tendance, de plus en plus forte, ontrôler l'industrie par la démocratie politique. Déjà is discernons, comme en rêve, une société dans laquelle prit d'amour et de sacrifice animera tous les hommes. e vois les vieilles choses qui sont passées, et toutes oses qui sont devenues nouvelles. » Nous ne transcris pas la description apocalyptique d'un monde d'où la ine a disparu et où chacun est instruit et heureux.

Nous transcrirons seulement la conclusion : « Mais l seule voie pour regagner le paradis perdu est par la vieill rude route du Calvaire... Et alors la résurrection pour l nouvelle Humanité, purifiée par la souffrance, triomphant par le sacrifice. »

III

Le programme politique

Cette religion, d'où le surnaturel et la révélation son exclus, où Jésus-Christ n'est que le Héros suprême d l'Humanité, est bien pauvre. A concentrer toutes les force des hommes sur des espérances terrestres, elle s'appauvri encore. Les affirmations grossières d'une société futur où les défauts de la nature humaine auraient disparu, d'un société actuelle où les Églises sont uniquement les ser vantes des capitalistes, ne sont pas faites pour garder dan les masses ouvrières les sentiments chrétiens. Mais il sera cruel de s'appesantir sur des exposés semblables. Aus bien, ce sont des exposés de réunions publiques ; et M. Philip Snowden affirme un Christianisme presqu entièrement laïcisé, il y a cependant des membres d Labour Party qui sont authentiquement chrétiens, voir catholiques. Il y a même, pour les pasteurs de l'Égli anglicane, une *Church Socialist League*, et, pour les non conformistes, une *Free-Church Socialist League*. Le pro gramme du Labour Party paraît donc, à beaucoup d chrétiens, être assez respectueux de la conscience rel gieuse et des exigences sociales de l'Évangile pour qu'o puisse le prendre pour idéal de revendications politique Voyons donc les grandes lignes de ce programme. Nou les retracerons d'après la publication officielle approuvé par la conférence annuelle du Labour Party à Birminghan

octobre 1928 (1). Inutile d'embarrasser de commentaires les énoncés qui ont été faits aussi frappants que possible n vue d'une consultation électorale. Nous nous bornons choisir, dans un programme très long, les textes fondamentaux.

Principes. Les buts poursuivis sont au nombre de cinq :) assurer à chaque individu un niveau de vie et de travail écessaire pour une existence saine, indépendante, respectable pour lui-même. 2) transformer l'industrie, en tenant ompte des besoins spéciaux et des circonstances spéciales, n une entreprise coopérative pour le service de la communauté et sous son contrôle. 3) donner une rapide et large xtension à toutes ces formes d'organisation sociale (éducaon, hygiène, etc., etc.) en dehors desquelles l'individu est e jouet du hasard et l'esclave de son milieu. 4) réaliser une rganisation économique telle qu'elle assure le maintien t l'accroissement du capital industriel matériel, et que plus-value de reste serve à la société pour le bien de tous.) établir la paix, la liberté, la justice, en supprimant les auses de querelles entre les nations, par la conciliation, arbitrage, la renonciation à la guerre comme instrument e politique nationale, par le désarmement, par la coopéation (Société des Nations).

Ces principes, un peu vagues, ont besoin d'être précis. En ce qui concerne le niveau de vie et de travail, il agit principalement d'empêcher que, par suite de la conurrence entre les nations pour conquérir les marchés ondiaux, on ne réduise les salaires, sous prétexte de iminuer les prix de revient. Avant de songer à conquér les marchés extérieurs, qu'on songe d'abord au marché térieur, lequel offrira une clientèle fructueuse si les

(1) *Labour and the Nation* (Transport House, South Block, Smith quare, London S. W.).

ouvriers bien payés ont de l'argent à dépenser. Il faut donc fixer des niveaux minimum de vie, et adopter le principe général du salaire égal pour travail égal. Naturellement, on doit s'efforcer de donner à ces deux principes un rôle international.

Le plan industriel implique beaucoup plus de projets particuliers : supprimer le Trade Union Act (la loi qui rend en certains cas les Trade Unions pécuniairement responsables), établir pour tous les ouvriers les 48 heures hebdomadaires de travail. Le problème du chômage, si angoissant en Grande-Bretagne, exige une solution. Mais la solution dépend de la manière de poser le problème, et il faut avouer que le programme du Labour Party affecte de poser le problème d'une manière qui nous paraît peu honnête. Les Conservateurs, prétend-il, considèrent le chômage comme étant le résultat des défauts de caractère des ouvriers ou de leur manque d'initiative. Le Labour Party, au contraire, tient le chômage pour le résultat du système économique. Tout lecteur français, même peu au courant des choses anglaises, se récriera devant des affirmations aussi enfantines : chacun sait qu'en Angleterre tous les partis considèrent le chômage comme dépendant des conditions sociales auxquelles il faut remédier ; chacun sait également que le chômage n'est pas le résultat fatal du système économique capitaliste, puisqu'il ne sévit pas actuellement en France.

Pour remédier au chômage, le Labour Party demande d'abord qu'aux chômeurs soit payée une somme suffisante pour ce qu'exige la dignité humaine, somme payée par l'État, et non prise sur les salaires ouvriers ou sur le prix de revient. Il faut aussi que l'assurance contre le chômage soit étendue aux agriculteurs et aux domestiques. Mais ce ne sont pas ces mesures-là qui diminueront le nombre des chômeurs. Pour diminuer ce nombre, il faudra : 1) que

les adolescents entrent plus tard dans les ateliers, 2) rationaliser le recrutement, par exemple, dans les docks, de manière à éviter que sans cesse, après de grosses besognes, il y ait pénurie d'offres d'embauchage, 3) que les ouvriers trop vieux ne travaillent plus. 4) Il faut surtout prévoir les crises économiques, « en promouvant l'expansion de l'industrie et du commerce », c'est-à-dire en développant les ressources naturelles, sol, canaux, ports, en éliminant dans l'industrie les procédés « inefficients », en poussant les recherches scientifiques, en conquérant les marchés étrangers, etc. Un « Comité Économique National » devra être établi, pour être, sur les questions économiques, « l'œil et l'oreille du premier ministre », et servir de « baromètre des changements économiques ». Il faudra aussi établir un « Employment and Development Board », lequel dressera un programme précis de travaux à exécuter : assèchement de marais, drainage de terrains qui augmenteront largement la surface du sol cultivable, construction de nombreuses routes rendues nécessaires par le nombre énorme des automobiles en circulation.

Ces diverses mesures n'ont, en elles-mêmes, rien de spécifiquement socialiste. Arrivons donc aux conceptions politiques qui impliquent une transformation radicale de la société, transformation qui s'opérera par une « révolution pacifique » : le Labour Party « réalisera son programme par des moyens pacifiques, sans désordre ou confusion, avec le consentement de la majorité des électeurs et par l'usage des instruments ordinaires du gouvernement démocratique » (p. 13). Il s'agit donc du « contrôle démocratique de l'industrie ». Depuis trop longtemps les ouvriers sont les victimes des risques imprévisibles du gain personnel, livrés aux vouloirs d'une minorité de capitalistes. Grâce au développement du savoir scientifique, de l'administration nationale, des gouvernements locaux, des

coopératives, des organisations ouvrières, on a le moyen aujourd'hui de contrôler l'avenir économique et de gérer les grandes industries en vue de l'intérêt commun. Il y a en effet, des industries si vastes à la fois et si absolument nécessaires à tous (mines, chemins de fer, assurances, banques, etc.), qu'elles doivent être organisées directement sous l'autorité de la nation et à son usage : elle seront nationalisées. Mais on n'entend pas, par là, absorber les initiatives dans une bureaucratie d'État. Bien au contraire, il faut laisser libre jeu au mouvement coopératif, qui déjà atteint cinq millions de familles et qui prouve par les faits la capacité du monde ouvrier à se gouverner lui-même. « Le Labour Party regarde la Coopération comme un élément indispensable dans la Communauté Socialiste qui est son propre idéal, et attend l'époque où elle possédera chaque membre de la société. Naturellement, il travaillera en alliance étroite avec les Coopérateurs, s'entendra avec eux pour élaborer sa politique de reconstruction économique, utilisera leur vieille expérience et leur savoir spécialisé pour bâtir l'ordre social » et réaliser les espérances des « pionniers du mouvement coopératif ».

On voudrait savoir sous quelles formes pratiques se réaliseront les organisations industrielles confiées, soit à part, soit en commun, à l'État, aux municipalités, aux coopératives. Voici l'exemple de la Banque d'Angleterre : elle serait remise aux mains d'une corporation publique qui compterait des représentants du Trésor, du Board of Trade, de l'industrie, du travail et des coopératives. Le contrôle de l'État devrait d'ailleurs s'étendre sur tout le territoire à toutes les organisations bancaires : pour empêcher les banques de financer des entreprises inutiles, et au contraire pour qu'elles fournissent des crédits abondants aux entreprises utiles et aux initiatives intelligentes. La facilité d'emprunts étant désormais pour tous,

es petites gens ne seront plus contraints d'acheter aux ériodes de prix élevés, et on obtiendra une stabilisation es prix et une hausse de la valeur de la monnaie.

Nous en avons assez dit pour donner une idée des réa- sations envisagées. Le lecteur devine ce que le Labour arty entend faire pour les mineurs et pour les agricul- eurs. Le programme des « services sociaux » (accidents u travail, invalidité, maternité, etc.) est ce qu'on attend e tout gouvernement préoccupé du sort des multitudes. ur l'éducation, nous trouvons des projets qui sont à peu rès ceux de « l'École Unique » de nos radicaux-socialis- es : supprimer dans l'éducation toute distinction de clas- es sociales ; ajuster les types d'éducation aux diversités ndividuelles de goûts, de capacités et de caractères ; éle- er l'âge de la fréquentation scolaire obligatoire à quinze ns ; mettre l'éducation secondaire à la portée de tous ; endre les Universités accessibles aux enfants des ouvriers omme à ceux des riches.

On nous reprocherait sans doute d'avoir aligné ces docu- ents, sans terminer notre article par une conclusion. La onclusion est difficile, presque impossible. L'idéal du abour Party, ses principes sociaux et politiques ne for- ent pas un système agencé et synthétique, nous ne isons pas comme le Marxisme ou le Fascisme, mais sim- lement comme les convictions démocratiques et socialis- antes d'un français d'extrême-gauche. Les Anglo-saxons nt plus de liberté et de vague dans leurs idées ; ils enten- ent laisser à l'avenir et aux faits le rôle de préciser beau- oup d'éléments. En particulier la conciliation entre l'éta- isme et le coopératisme nous paraît, à nous préoccupés e logique et qui constatons les résultats économiques, ne contradiction « in terminis ». Le principal représentant hez nous du coopératisme, M. Lavergne, estime qu'un

socialisme coopératiste, le seul réalisable d'après lui, exige, de la part des coopératives, une absolue indépendance financière vis-à-vis de l'État. Que dirait-il d'une Banque de France livrée à une corporation (coopérative, je suppose) dont les opérations financières seraient directement contrôlées par l'État?

L'ambiguïté du programme, la modération affectée de certains projets, les critiques extraordinairement exagérées contre le monde capitaliste actuel, l'annonce apocalyptique d'une cité future où se réalisera le Royaume de Dieu, l'absorption de l'activité religieuse dans des espérances de bien-être temporel où pourtant reste présent un idéal prophétique de paix spirituelle, tout ce mélange fait cette prédication dangereuse pour les masses. Les masses anglaises en viennent à croire que le Royaume de Dieu est réalisé par les Soviets. Ce résultat suffit à nous rendre fort suspecte la philosophie sociale et religieuse de Ramsay Mac Donald et de Philip Snowden.

GASTON RABEAU.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Amis et auxiliaires de « l'Action Française »

II

Le Vatican vu de l'Aventin

Continuons le petit dossier inauguré dans *La Vie Intellectuelle* (1). Le même numéro de *Latinité* (novembre 929) d'où nous avons extrait un beau texte de M. Maurras enferme un article, signé *Aventino*, sur *la Politique religieuse de Pie XI*, qui, écrit en un style évidemment moins lapidaire, est pourtant digne d'être cité, même près les oracles du Maître. J'avoue que le ton mielleux dopté par l'habitant de l'Aventin pour adresser au Pape es petites insolences me répugne légèrement. Mais il aut le prendre tel qu'il est :

> Chacun fait ici-bas la figure qu'il peut,
> Ma sœur...

t son air de componction ne nous empêchera pas de lui onner audience équitablement (2).

(1) 10 décembre 1929, pages 601 et suivantes.

(2) Le mystérieux *Aventino* est un collaborateur de l'*Action française*, mais qui ne signe pas nécessairement tous ses articles du même seudonyme. Pour ne pas remonter plus haut, il n'est que de voir ans l'*Action française* du 17 décembre 1929 le morceau intitulé *Le Confino » du Vatican* (à propos de la visite du souverain italien). et article, signé « le vieux Romain », et celui de *Latinité* sont de même main.

Quelques vérités premières

L'article débute par un « aperçu d'ensemble » où l'on montre que l'action religieuse de l'Église est « trop intimement liée à la vie du siècle pour qu'elle soit uniquement religieuse ». Elle est religieuse dans ses fins — et ici la pensée des pontifes demeure immuable, — mais elle est politique dans ses moyens — et ici elle varie selon les circonstances :

« Dans ses fins l'action personnelle du Pontife est indiscutable... ; elle opère sur le plan qui lui est propre, le plan surnaturel... Dans le choix des moyens... les successeurs de saint Pierre jouissent à coup sûr de lumières toutes spéciales. Mais sous cet aspect leur action personnelle participe en quelque manière de la nature humaine, de ses faiblesses, de ses possibilités d'erreurs. Constater ce fait ne signifie pas refuser au Pontife le respect qui lui est dû... De nos jours une certaine « papolâtrie », qui n'a rien de commun avec l'infaillibilité pontificale et l'adhésion parfaite que nous lui devons [ce Romain paraît oublier, simple distraction trop fréquente à l'*Action française*, que nous ne sommes pas tenus d'obéir seulement quand l'infaillibilité proprement dite est en jeu], tend à établir cette confusion fort dangereuse pour l'Église elle-même. »

Aventino va s'employer à la dissiper dans l'unique dessein d'être utile à l'Église.

Ci débutent les insolences

Cette précaution prise et ayant vénéré les « fins immuables », il se sent à l'aise pour dauber sur les « moyens » changeants, c'est-à-dire sur le Pape actuel. Il se met à cette belle œuvre dès le paragraphe suivant : « *La paix d'après les livres* ». Ce titre seul est une lourde impertinence. Mais il n'abandonnera pas pour autant le style doucereux.

Un Pape enseveli dans les livres

« Bibliothécaire, comme Il se plaît à Se nommer lui-même *dans les*

constances les plus graves [c'est moi qui souligne (1) et notez cette nable perfidie], Pie XI a abordé en *homme d'études*, en même temps 'en Pasteur, le redoutable problème de présider moralement aux stinées humaines. »

Pour le dire en passant, je préférerais qu'il mît un peu oins de majuscules (lesquelles ne sont pas absolument cessaires à montrer un véritable respect, qui même, oh ! grâce, cachent peut-être chez Aventino un reste de papolâtrie ») et qu'il fût en effet plus respectueux pour Père commun. Sur ce thème une fois choisi, l'auteur ratiociner à perte de vue (car toute cette école, à xemple du maître, est marquée d'une puissante logi-e) et prêter, ce qui n'est guère flatteur, ses raisonne-nts au Souverain Pontife.

La Paix, dit-il élégamment, est apparue à ses yeux comme le bien immédiat à poursuivre et à réaliser » :

« Quiconque a prononcé le mot de paix, quiconque s'en est fait pôtre, quiconque s'est agité pour ce mot a immédiatement trouvé z Pie XI une oreille bienveillante et attentive, une autorité prête appuyer. Homme d'Église, le Pape a fait crédit à la loyauté et à bonne volonté des hommes. C'est un des traits principaux de Sa ure morale et il aime à le mettre en lumière. »

Un bon point encore pour les majuscules... d'autant is nécessaires comme « marques extérieures de respect » e peut-être l'auteur, en sa froide raison, juge cette con-nce légèrement naïve. Mais il est bien trop courtois ur parler ici de ce qu'en toute autre circonstance il mmerait, sans doute, « un pacifisme bêlant ». Il fau-ait d'ailleurs être sûr que, dans les lignes précédentes, homme renseigné a donné de « Sa figure morale » un act portrait, que cette manie qu'on lui attribue de se écipiter à l'aventure vers tout ce qui porte l'étiquette paix s'accorde avec le caractère d'un Pape qui n'a ère la réputation de s'engager à l'aveuglette et sans fléchir.

1) Comme dans tout le dossier, sauf indication contraire.

Suite du raisonnement.

« Homme d'études, il a posé les données du problème : — De qu dépend la paix? — Avant tout des conducteurs des peuples, lui on répondu les *livres*. — Il faut donc me rapprocher d'eux. La Démo cratie, qu'elle soit politique ou chrétienne, est internationaliste humanitariste, pacifiste. »

Au contraire, explique-t-il, les nationalistes sont soup çonneux, sur le qui-vive! Ils sont fidèles à la maxime don la sagesse a été consacrée par les siècles : *Si vis pacem para bellum.*

« *L'homme d'études* a pris position pour la Démocratie contre le Nationalismes. La Germanie vaincue crie misère. Elle fait parade d son amour pour la paix... Son pacifisme, *puisqu'il faut faire crédit la bonne foi des hommes*, est donc à encourager... [Or le patriotism de l'Allemagne, continue l'auteur, semble défensif.] Celui des autre peuples apparaît automatiquement agressif; il est donc répréhensible Certes la Maçonnerie est toujours condamnée. Mais les hommes d'E tat maçons sont — du moins l'affirment-ils — pacifistes. [Il faut don « s'entendre avec eux », « bénir leurs intentions ».] *On* oublie pou l'instant que la paix maçonnique, qui s'appuie sur le Grand Arch tecte de l'Univers (1), est une fausse paix. »

On? Ce pronom est trop clair. Mais il est curieux qu'u Pape oublie des choses si importantes... et qu'Aventin n'oublie pas.

Un laïque qui n'est pas livresque...

Usez moins de majuscules, nous vous le permettons Mais, homme farci de respect, ne vous donnez pas l ridicule d'attribuer à un fort grand pontife des raisonne ments dignes de l'école primaire. Laissez encore cett opinion respectueuse qu'il ne connaît la vie que par le livres. Vous le redirez quelques paragraphes plus loin, tan

(1) « Appuyer » la paix sur Dieu, s'il en va ainsi, ce n'est déjà pa trop mal.

is en êtes convaincu et voulez vous en convaincre, en lant du traité de Latran :

Le mysticisme de l'homme d'Église, qui n'a pris cette décision après avoir placé les dossiers sur l'Autel, a rejoint les calculs de mme d'études qui a vécu dans les livres. »

Vous qui vivez, non dans les livres, je veux le croire, is sur l'Aventin, colline non pas fort éloignée de celle Vatican, je m'étonne que vous connaissiez si mal la graphie de Pie XI : vous ignorez que ce grand esprit ce savant est aussi un homme d'action, vous « oubliez » ur parler comme vous) son long ministère dans Milan temps même où il y était bibliothécaire), ses fonctions visiteur apostolique et de nonce en Pologne, son archié- copat, et quelques autres particularités... Ce leit-motiv *livres* est sans doute une agréable trouvaille et dont vous félicite. Mais que direz-vous de votre maître Maurras? On voudrait savoir ce qui dans la vie de ce nd politique répond aux « expériences » de Pie XI. paremment M. Maurras n'a pas « vécu dans les livres »... i qu'on croyait enfermé dans son poêle comme le philo- he (comparaison n'est pas raison), nous apprendrons jour qu'il a puisé son expérience dans une vie toute ction et non point, comme on le supposait, tout sim- ment dans les œuvres d'Auguste Comte, dans les es aussi de quelques littérateurs moins ennuyeux, is la lecture quotidienne des journaux et enfin dans rare génie de construction abstraite. Il est vrai 'il est toujours infaillible, quand le Pape ne l'est que elquefois.

Les inconvénients d'un Pape qui se renseigne.

Je conçois d'ailleurs que vous considériez avec quelque acement chez Pie XI le « bibliothécaire » et l' « homme tudes ». C'est là que le bât vous blesse. Au fond vous

n'aimez pas ces grands liseurs et qui lisent avec exact
tude, en prenant des notes... Il est très fâcheux pour vo
que Pie XI ait voulu se renseigner de première main s
l'Action française, examinant lui-même vos livres et vot
journal, — et le crayon aux doigts... en un mot « faisa
des fiches » tout comme un historien qui étudierait
plus illustres événements. Vous vous seriez passé de c
honneur. Un de vos confrères, un « jeune Romain » q
je vais citer, l'a dit dans *l'Action française* : un vrai pa
ne lit pas ainsi, n'amasse pas des documents, n'appuie p
ses décisions sur une étude personnelle. Fi donc, et c'e
le meilleur moyen de se tromper... Il se fait renseign
par des conseillers prudents, par des théologiens mieu
doués que lui, mieux inspirés du ciel et que la Providen
a maternellement placés sur son chemin (1). Ah! Pie X
est bien léger, bien imprudent, bien coupable...

Deux poids, deux mesures...

Sa conduite à l'égard de *l'Action française* est mêm
toute pleine de contradictions. Mais on s'en étonn
moins, continue Aventino, quand on a trouvé ce fil co
ducteur de toutes ses démarches : un amour effréné de
paix (d'après les livres) et une confiance « mystique
(lisez naïve) dans la bonne foi des hommes. Ainsi s'expl
quent d'abord les « paroles bienveillantes qui tombe
sur les gens de Bierville, sur ceux de Locarno, sur Brian
et consorts » et ensuite, « en partie », la condamnatio
de *l'Action française*, bonne femme pourtant, « qui e
bien loin d'avoir sur la conscience le césarisme païen, le
affirmations *plus qu'hérétiques* du *fascisme* ». (Nous savon
en effet que *l'Action française*, toujours modeste, se co

(1) *Action française*, 14 décembre 1929 : « La Providence a pourv
à tous les besoins en mettant sous la main du Pontife les homme
capables de l'éclairer. Pourquoi ne s'être pas adressé à ces hommes
Le bon sens, la sagesse, le savoir, Dieu le commandaient. »

tente d'être hérétique, sans passer les limites et aller jusqu'au *plus*.) Car c'est un véritable paradoxe : pour « le nationalisme intégral français », « toutes les rigueurs poussées à l'extrême du possible » (*sic*) ; pour le « fascisme impérialiste », « une condescendance pleine de bienveillance et de charité », laquelle va jusqu'à signer les traités de Latran « au lendemain du jour où des débats officiels les avaient presque entièrement dépouillés de leur contenu divin et de leur portée religieuse ».

Un traité avec l'Action française...

Une once de bon sens, pas davantage, eût suffi au logicien qui a signé cet article pour s'apercevoir 1° que traiter avec un gouvernement, ce n'est d'aucune manière accepter, approuver la philosophie politique ou les idées sur la religion professées par ce gouvernement ; Pie XI n'a-t-il pas marqué assez clairement et à voix assez haute qu'il réprouvait certaines conceptions fascistes, en effet païennes et inadmissibles ? Que faut-il de plus à ce dévot raisonneur, si préoccupé de combattre l'hérésie (d'un certain côté des Alpes) ? Au sujet du « contenu divin » du traité, on ne peut demander à un Mussolini, qui n'est pas croyant, de mettre au principe un souci religieux ; il y met ce qu'il croit être l'intérêt de son pays et de son parti ; ce qui importe au Pape, c'est que les termes en soient acceptables et puissent sauver les intérêts divins qu'il représente ; — 2° que *l'Action française* est une école, un parti, une secte, ce que vous voudrez, en tous cas un libre groupement qui n'a rien d'officiel et qui n'est point du tout chargé de représenter la France ; on ne « traite » pas avec de pareils groupements ; on peut les approuver, s'ils sont orthodoxes ; on les condamne, s'ils sont hérétiques ; rien de plus net. Mais un gouvernement, c'est une autre affaire ; avec un gouvernement, organe officiel et légitime d'une nation, tout en regrettant ses errements ou ses déficiences, on peut et souvent on doit traiter —

sur des points précis, sur des questions de fait, et qui n'emportent nullement une approbation de toute sa conduite ou des doctrines qu'il affiche. On a maintes fois vu l'Église entrer en conversation et conclure des accords avec des princes hérétiques dans le temps même qu'elle condamnait sévèrement l'hérésie. Pour le bien des âmes, elle a traité aussi avec des gouvernements infidèles (comme la monarchie, et nous ne lui reprochons pas, le faisait pour le bien matériel du pays...). Mais elle ne traitera pas avec un groupe de catholiques qui soutiennent des doctrines condamnables et se révoltent contre son autorité. Elle ne traitera pas non plus avec M. Maurras, écrivain, directeur de journal et chef d'école (encore qu'un tel accord eût flatté son orgueil) comme elle traite avec un chef de gouvernement.

Une collaboration diabolique avec César.

Pour répondre au titre de son paragraphe (« *Le paradoxe éclairé* »), le perspicace Aventino cherche les raisons qui ont décidé le Pape au traité de Latran. Il en démêle trois « qui constitueront la caractéristique de son règne » :

« Deux de ces raisons émanent du cerveau de *l'homme d'études* [toujours...] : collaborer avec César et faire régner la paix entre les hommes. La troisième lui est dictée par Sa charge apostolique : faire de l'*Action catholique* »,

cette Action catholique, dira-t-il plus loin, que Pie XI « a conçue dans son organisation et ses manœuvres d'après un type unique » (est-ce un reproche voilé ?...). Or l'action catholique était entravée en Italie, s'il ne s'entendait pas avec le pouvoir ; il n'a pas cru devoir abandonner cette nation « éminemment catholique » « au bon plaisir d'un César, dictateur omnipotent »...

Ainsi donc, collaborons avec César. « L'entente avec les pouvoirs de fait », « une floraison d'accords et de concordats » forment, en même temps que le « type uniforme

Action catholique », cher au Pape, les grands caractères
: son règne. « César, *quel qu'il soit* » [c'est l'auteur qui
uligne], est toujours assuré d'un bon accueil. Et l'auteur
énumérer « les accords, concordats et traités » conclus
us Pie XI avec différents pays, pour terminer par ceux-
qu'il déplore surtout : l'accord « entre l'Épiscopat
exicain et le gouvernement franc-maçon », « un concor-
t plus complet en préparation [du moins Aventino
ffirme...] avec le gouvernement sectaire de Paris ».
Aventino ne doute pas de la fin surnaturelle que veut
ısi atteindre Pie XI, mais il se demande si tout cela est
ès prudent... Sur quoi, il distingue :

« Lorsque César est catholique, vraiment catholique et non pas
ıplement catholique de nom et de façade [évidemment tel n'est
; le cas de M. Maurras, ceci dit pour l'hypothèse invraisemblable
n traité avec le grand Chef...], nul doute à émettre. La foi de
sar, son intérêt, son respect religieux pour la chose signée sont
:antie d'une loyale exécution. »

Croyons-le pieusement et toutefois rappelons-nous la
:on dont plus d'une Majesté très chrétienne de notre
cien Régime a traité le Saint-Siège :

Lorsque César est païen, qu'il n'a jamais connu la Lumière et la
·ité [tel n'est pas non plus le cas de M. Maurras], on est en droit
compter sur certains sentiments d'honneur de sa part »...
Mais lorsque César a connu la Lumière et la Vérité, lorsqu'il y a
oncé [c'est tout justement, cette fois, le cas de M. Maurras, né
holique, élevé dans le catholicisme], lorsqu'il est protestant, schis-
tique, hérétique, agnostique [ah! l'imprudent... il a nommé son
itre], franc-maçon, il est l'ennemi irréductible de Pierre. Conclure
c lui un traité..., c'est conclure presque à coup sûr un marché
dupe. »

Et c'est pourquoi, deux pages plus avant, un paragraphe
ıtitule poliment : « *Pierre est toujours dupe* ».

Ces vilaines pestes de diplomates.

En effet, explique ce profond politique,

« un ambassadeur de César renégat viendra à Rome pour y ser César, ses ambitions, ses intérêts, sa politique, ses desseins occult Il encensera Pierre, mais travaillera contre lui. Il usera de toute s influence, de tous ses moyens de séduction et de corruption p s'y créer des intelligences... Sa mission sera d'exploiter le Spirit au profit du Temporel césarien. »

Tout peut arriver... même avec un César non renég Un paragraphe précédent s'intitulait « *Récentes leçons l'histoire* » ; ces « récentes leçons » apparemment ont f oublier à notre auteur les leçons d'un passé plus lointa Il oublie avec zèle la conduite de certains rois très ch tiens, et un peu gallicans... de l'ancienne Monarch notamment du plus « césarien » de tous, Louis XIV, de ses dévoués ambassadeurs près le Saint-Siège. C soit dit sans aucune arrière-pensée politique et à seule de montrer que les raisonnements dans l'abstrait so une bonne chose, mais qu'étant appuyés sur l'histoire contrôlés par les faits, ils n'en deviennent que meilleu D'autre part, il est difficile de croire qu'en parlant « César rénégat », l'aimable Aventino n'ait pas songé d bord au « gouvernement sectaire de Paris ». Or il semble pas que l'ambassadeur de notre César près Saint-Siège nourrisse les noirs desseins qu'Aventi attribue — en général — à de tels envoyés ; *l'Action fr çaise* lui a même reproché tout l'inverse — c'est-à-d d'être trop aimable à l'égard du Vatican... Ceci po montrer que la logique impeccable habite chez les ar de M. Maurras et nulle part ailleurs.

La triste situation des nonces.

Et S. Ém. Mgr le Nonce? Quel personnage sera-t-il là-bas dans États de César renégat? Le représentant officiel du Pape auprès l'Épiscopat et des fidèles?... Il sera surtout le prisonnier moral,

ne devient pas le complice de César renégat, de son entourage taré... Le nonce oubliera insensiblement qu'il est le défenseur des intérêts de Pierre pour se transformer en exécuteur des intrigues de César. »

Cette pluie d'idées générales dissimule, sans les dissimuler, tout en les dissimulant, des allusions fort particulières : c'est un trait capital dans la logique de l'école; des haines ou des amitiés personnelles y sont au principe de multiples raisonnements, qui semblent d'abord tout abstraits. A vrai dire, l'organe officiel de *l'Action française* procéderait plus brutalement et donnerait des noms propres; Aventino possède mieux la vertu de prudence... mais c'est la même chose et l'injure n'est pas moindre, ni l'injustice, à quoi répugne le bon sens. D'ailleurs, parlant en général, on se demande pourquoi les ambassadeurs du Saint-Siège, qui ne passent pas pour plus sots et moins perspicaces que leurs collègues, tout à l'inverse, agiraient nécessairement d'une manière si différente et, au lieu de soutenir les intérêts qui leur sont confiés, deviendraient, eux seuls, les séides et valets des gouvernements près desquels ils sont accrédités.

Le vrai, c'est que *l'Action française* souffre impatiemment de voir un nonce à Paris (tant que le Roi n'y est pas), car cette présence même confirme la légitimité du pouvoir établi, contre quoi ils protestent. Une si haute autorité gêne un peu leurs démarches, détruit certains de leurs arguments. On ne s'étonne donc pas d'entendre ainsi parler Aventino :

« En somme, lorsque César est renégat..., ce n'est pas à l'Église, ce me semble, à désirer tous ces traités aux appellations diverses, à souhaiter cette floraison *malsaine* de nonciatures, ambassades et légations. »

En vérité, on dirait que cet esprit chagrin et ce raisonneur hargneux s'afflige de voir l'Église accroître et affermir son prestige et son expansion par la sage activité d'un grand Pape. Il croit plus habile de lui donner sous

forme lapidaire un bon conseil : « *On ne traite pas avec le diable. On le combat.* »

Bismarck auteur des traités du Latran.

Ce paragraphe sur le diable forme transition à l'examen des traités du Latran — qui est fort long... Mais au fond, Aventino m'ennuie. Je ne vais pas, sous prétexte de faire un dossier complet... Qu'il me suffise d'ajouter que ces traités ne disent rien qui vaille à sa prudence et à son sens politique.

« Nous ne voyons pas dans ce grand événement historique [un] coup mortel porté aux Sectes. Loin de là. Les mânes de Pépin, de Charlemagne, de la comtesse Mathilde, celle de ce génie politique mal connu que fut César Borgia n'ont pas présidé à la solution adoptée. »

Ces noms propres font un étrange brouillamini — et l'éloge de César Borgia, auquel, si je comprends bien, il souhaite que ressemble le fascisme, est un assez joli trait. Non, continue-t-il, cette solution est « conforme au plan maçonnique », elle fait le jeu des adversaires du catholicisme et déjà Bismarck, par haine des Latins et de la religion latine, « préconisait le traité du Latran » ou un traité semblable : « l'accord du Latran a tout l'air de s'être inspiré de ces principes ». C'est l'influence des sectes, de la maçonnerie, du protestantisme, etc... enfin des « quatre états confédérés » selon la formule « célèbre » de M. Maurras. A vrai dire, dans toute cette partie l'auteur est un peu embarrassé — car il admire et ses principes l'obligent même d'admirer fortement M. Mussolini... Comment ce parangon de l'ordre a-t-il cédé à l'injonction des Loges, des Juifs, etc..., des « quatre états »? (1) Transaction nécessaire, désir peut-

(1) L'auteur se réfère en plusieurs endroits aux « Protocoles des Sages de Sion ». Vieille lanterne... Il serait au moins équitable d'avertir que l'authenticité de ce document est contestée, plus que con-

être de « gagner du temps »... Le pauvre Aventino explique cela comme il peut. Les logiciens ont de ces défaillances. Plaignons-le... Cette situation entre deux chaises n'est pas des plus commodes.

Mais voilà comme on traite le Pape dans une publication destinée à soutenir l'idée de latinité (inséparable du catholicisme...). Après la diatribe d'Aventino, on ne s'étonne pas médiocrement de voir collaborer à cette revue quelques bons catholiques.

PIERRE DÉZIRÉ.

***

Les origines du syndicalisme chrétien en France (1).

En cette année 1929, où la *Confédération française des Travailleurs chrétiens* vient de fêter avec joie et fierté son dixième anniversaire, nous savons gré à M. Verdin de nous rappeler les humbles débuts du mouvement syndicaliste chrétien en France.

Certes les dix-sept jeunes gens, réunis en septembre 1887 pour fonder le *Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie* (dit *des Petits-Carreaux*), ne voyaient pas si loin. Anciens élèves des *Frères des Écoles Chrétiennes*, ils faisaient partie à ce titre de *l'Association de Saint-Benoît Labre*; et, s'étant rendu compte de la force morale et spirituelle qu'ils trouvaient à

testée..., puis de donner les raisons qu'on croit avoir de le juger authentique. La vérité, c'est que les *Protocoles* sont un faux assez impudent, assez maladroit; on n'a guère eu de peine à le démontrer; le premier regard suffirait à un esprit quelque peu informé, légèrement perspicace pour flairer l'imposture. On est sans doute très bons logiciens à l'*Action française*, mais on manque à un rare degré du sens historique et critique.

(1) Édouard Verdin, Président honoraire du syndicat des Employés, *La fondation du syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie, 1887-1891*. — Éd. Spes, Paris, 1929. — 14 p., 9 fr.

se sentir ainsi groupés, ils voulaient étendre ce bienfait à leur vie de travail. Si, d'ailleurs, ils ne l'avaient pas compris parfaitement, les Frères —, qui jouèrent dans cette fondation un rôle actif — effet imprévu, que note M. Verdin, des funestes lois sur les Congrégations —, se seraient chargés de leur ouvrir les yeux. C'est ainsi que, dès 1883, le Frère Exupérien avait eu l'idée d'une œuvre de placement, qui fut réalisée la première. Le syndicat proprement dit devait suivre, peu après la loi de 1884. Puis ce furent successivement une société de secours mutuels (*La Fraternité Commerciale*), un service d'escomptes (premier essai de coopération), une Commission d'études, un groupement par professions à l'intérieur du syndicat, des repas en commun, une caisse de secours, etc., toutes organisations que nous considérons maintenant comme des éléments ou des annexes normales d'un syndicat, mais dont il est instructif de voir l'idée naître et prendre corps en quelques années pour satisfaire à des exigences réelles. L'intérêt principal de cette monographie est peut-être de montrer comment une poignée d'employés qui ne pouvaient s'inspirer d'initiatives antérieures, qui ne firent appel à aucune sommité juridique ou scientifique, puisèrent dans leur seul bon sens, joint, il est vrai, à une foi profonde et agissante, la clairvoyance nécessaire pour découvrir avec précision des besoins à la fois aigus et confus, et la force réalisatrice pour y apporter des solutions fécondes. Voilà qui répond d'un seul coup aux reproches d'*artificiel* et d'*utopique* que l'on entend prononcer parfois. — Il y eut bien sans doute quelques fausses manœuvres, quelques déboires, voire même des crises. Mais l'ensemble de l'œuvre ainsi créée demeure, et a servi de point de départ aux autres syndicats bientôt suscités par son exemple.

C'est tout cela, avec beaucoup d'autres vues très suggestives, que l'on trouve dans ce récit, fidèle et détaillé comme une chronique. Il va de 1887 (et même un peu avant, en tenant compte de la période préparatoire qu'il était indispensable de nous faire connaître) à 1891, où le syndicat, définitivement lancé, commence sa vie publique.

Il convenait de rappeler ces souvenirs aux anciens qui ont vécu ces années bien remplies, mais aussi de les révéler aux jeunes qui seraient tentés de dédaigner le passé. — Il faut maintenant poursuivre ce récit. M. Verdin souhaite, en ter-

nant, qu'un autre historien « apporte le complément cessaire ». Pourquoi ne reprendrait-il pas lui-même la ume? Mis en goût par ce premier volume, et sachant le rôle e M. Verdin, ouvrier déjà de la première heure, a joué par suite dans la bonne marche du syndicat, nous formons ce u en terminant.

Ajoutons que M. Zirnheld, président de la C. F. T. C., ancien mbre lui-même du Syndicat, a donné, dans une lettre-face, un « certificat d'authenticité » à l'ouvrage.

LES PHILALÈTHES.

L'arbitrage pontifical

Le professeur Gonzalez de Echavarri, recteur de l'Univer- é de Valladolid, a consacré sa leçon inaugurale de l'année laire à la question de la personnalité internationale du pe. Question de haute importance, et d'actualité non seu- ment à cause des accords du Latran mais aussi du remar- able traité que viennent de signer l'Espagne et le Pérou, ité par lequel ces deux Puissances s'engagent à soumettre us conflits qui pourraient survenir à l'arbitrage personnel Pape ou de la personne que le Pape désignera.

Le recteur de l'Université de Valladolid a rappelé à ce sujet heureux arbitrages de Léon XIII entre l'Espagne et l'Alle- agne dans le conflit des Carolines, entre le Portugal et la lgique, le Vénézuela et les États-Unis, et d'autres. Mais le ité entre l'Espagne et le Pérou fait bien plus qu'admettre rbitrage pontifical dans un cas déterminé : il reconnaît le ntife romain comme arbitre permanent à qui les deux tions font une confiance illimitée. C'est un bel hommage à Papauté. Souhaitons que les autres Puissances, et la Société s Nations, méditent sur ce bel exemple et comprennent elle immense force morale la Papauté apporte au règne de paix.

Réflexions sur le cas d'Alain Gerbault (1)

L'aventure de M. Alain Gerbault a tenté bien des jeune hommes de notre temps. Combien plus complète, plus libé ratrice que l' « évasion » psychologique, cette « fuite » travers les Océans ! L'indépendance absolue, la solitude, l'ac tion, le risque, ajoutent à ce périple un attrait qui dépasse l séduction des images exotiques et des paysages nouveaux Préférant la vie dure et les dangers de cette navigation a bien-être amollissant de la société moderne, le solitaire d *Firecrest* a vagabondé à travers l'Atlantique et les mers d Sud, loin de tout ce qui rappelle la « civilisation ». Il a réa lisé, dans une certaine mesure, le rêve de Stevenson et mieu encore celui de Vasco, le héros de l'admirable roman d M. Marc Chadourne. Il y a tant d'artificiel et de faux dans l vie moderne qu'on approuve cette adhésion à l'aventure cette recherche d'une vie naturelle, simple, sans complica tion.

Il convient donc de dégager de cette aventure, telle que l racontent les livres de M. Alain Gerbault, deux éléments trè divers. En premier lieu, le plus simple, l'élément sportif. A cet égard, la « performance » accomplie par ce navigateu solitaire représente un magnifique témoignage d'audace d'endurance, de patience et de ténacité. Elle est salutaire en ce qu'elle exalte le courage, l'énergie et l'effort, et il est beau de voir la maîtrise physique qu'un homme peut obtenir su les événements inconnus et les périls qui entourent une sem blable expédition.

Psychologiquement, cette « fuite » est très caractéristique de l'esprit d'une génération, déçue, troublée. Ou plutôt elle représente le premier acte de l'évasion. Car ce n'est pas une solution au problème, que ce départ à travers les Océans. Je ne méconnais pas les résultats fort intéressants qu'a obtenus la théorie très séduisante de la « gratuité », mais je ne peux m'empêcher de penser à la stérilité du voyage sans but, du

(1) Alain Gerbault, *Seul à travers l'Atlantique*, 1924, 12 fr. — *A la poursuite du soleil* (*Journal de bord*, I). De New-York à Tahiti, 1929 16 fr. — *Sur la route du retour* (*Journal de bord*, II). De Tahiti vers la France, 1929, 15 fr. (B. Grasset, éditeur.)

vagabondage qui est sa propre fin et se satisfait en lui-même. Je redoute donc que l'enthousiasme de certains ne tende à déformer d'une manière fâcheuse l'expérience de M. Alain Gerbault, en concluant d'une prouesse sportive très remarquable à une forme de vie dont on ne saurait trop marquer le danger. Le plus grave écueil que pourrait rencontrer le *Firecrest* est celui de la philosophie, et la plus grande mésaventure qui pourrait survenir à son pilote serait de voir assimiler son amour de la solitude et de la navigation à une sorte de vie érémitique. Telle est souvent l'exagération des disciples... Du besoin qu'éprouve l'esprit humain de justifier l'acte par ses causes et ses conséquences, vient-il peut-être un système du « firecrestisme », par lequel la performance de M. Gerbault se verrait faussée et déviée.

L'acte sportif trouve en lui-même sa propre explication, sa raison d'être et son existence. Sa valeur humaine est très grande et ne doit pas être négligée. Mais redoutons que l'exemple de M. Gerbault n'entraîne à une fuite semblable quelques-uns des jeunes hommes justement mécontents de la vie moderne. Quelle que soit l'activité déployée dans l'ordre pratique, le contenu moral de cette « évasion » demeure absolument passif.

Le grand rêve des conquérants, des découvreurs de mondes, acharnés à poursuivre une réalité ou une chimère, tendait à tout autre chose que la satisfaction d'un « acte gratuit ». Les livres de M. Gerbault ont la simplicité franche et objective d'un journal de bord. N'y cherchons pas d'autres intentions que celles exprimées par l'auteur, et admirons sincèrement, sans réticences — envions même si notre inquiétude de nous y pousse —, le beau voyage hardi à travers la solitude des mers.

MARCEL BRION.

La nouvelle Chine (1)

Il y a peu de pays qui, dans le cours de ces dernières années, aient subi des transformations aussi profondes, aussi

1) Cheng-Tcheng : *Vers l'Unité.* I. *Ma Mère.* II. *Ma Mère et Moi.* — Éditions Victor Attinger.

radicales, que celles qui ont rendu méconnaissables le visage et l'âme de la vieille Chine. Non sans cette mélancolie qui s'attache toujours à l'amour des choses anciennes et belles, il faut se résigner, désormais, à examiner une Chine neuve, à laquelle nous n'avons pas été préparés, et qui nous réserve plus de surprises, peut-être, que celle d'hier, — d'autrefois.

Un des témoignages les plus remarquables que nous ayons lus sur cette métamorphose à peu près complète qui a ébranlé le Peuple des cent Familles, c'est ce livre d'un jeune Chinois, M. Cheng-Tcheng, dont les deux volumes sont intitulés *Ma Mère* et *Ma Mère et Moi*. M. Cheng-Tcheng est particulièrement désigné pour se faire l'interprète de son pays auprès de lecteurs européens : il possède en effet une culture orientale et occidentale qui lui permet de rendre intelligible aux hommes d'Occident la pensée de l'Asie. « Quoi de plus neuf et de plus capable de conséquences profondes que l'entreprise d'une correspondance toute directe entre les esprits de l'Europe et ceux de l'Extrême Asie, et même entre les cœurs? Ce commerce des sentiments et des pensées jusqu'ici n'eut pas d'existence. Il n'y a personne encore pour y croire parmi nous. » Ainsi parle M. Paul Valéry dans la préface de *Ma Mère*, et ce qui constitue, en effet, la plus précieuse qualité de ces livres, c'est leur valeur de « pont ». J'ajouterai que la vertu d'un pont — et les Romains l'avaient bien compris — n'est efficace tout à fait que s'il s'y rattache un élément de religion ou de poésie. C'est par la poésie que M. Cheng-Tcheng nous atteint. La plus grande partie de ses livres, surtout du premier, est constituée en réalité par des poèmes en prose extrêmement délicats et subtils à suggérer les images, les sentiments, les idées, la substance poétique, en un mot, de son œuvre.

Envelopper dans cette poésie un document de la plus grande importance pour l'histoire des consciences et des sociétés de notre temps, n'est-ce pas là un exquis raffinement de lettré, conforme aux plus anciennes et aux plus belles traditions de la Chine savante et artiste?

MARCEL BRION.

La Chine et « les traités inégaux » (1)

Depuis la Conférence de la Paix en 1912, la Chine, s'appuyant sur les quatorze points du président Wilson et sur s promesses faites lors de son entrée en guerre aux côtés es Alliés, réclame la revision des « traités inégaux », c'est-à-ire la suppression des concessions, des juridictions consuires et des privilèges portant atteinte à sa souveraineté. Cerins points de détail lui furent accordés en 1921 à la conférence e Washington, et en 1927, la Grande-Bretagne se déclara rête en principe à renoncer à ses concessions. Mais la guerre vile qui sévit depuis la chute de la dynastie mandchoue est n obstacle sérieux à des réalisations délicates. Ce qu'on peut spérer pour la Chine, qui en a vu bien d'autres depuis des illénaires, c'est que les troubles qui l'agitent n'entament oint le tuf profond. M. Tchai Tsoun-tchun, docteur en droit e l'Université de Lyon, qui expose l'ensemble du problème es relations entre la Chine et les Puissances avec le récit étaillé de ses origines historiques, fait un ardent plaidoyer our la revision de traités qui ne sont pas éternels, revision ui, loin d'impliquer une rupture, peut « aider à des relations us cordiales ». M. Tsing Tung-chun est l'auteur d'un impor.nt mémoire sur la production et le commerce de la soie en hine qui intéressera particulièrement les industriels lyonais. Ces publications de l'Institut franco-chinois de Lyon onstituent une forme, sinon de propagande, du moins de elation intellectuelle, qui n'a jusqu'ici que trop manqué.

E. Dermenghem.

(1) Tchai Tsoun-tchun : *Essai historique et analytique sur la situation ternationale de la Chine, conséquence des traités sino-étrangers.* — Tsing ang-chun : *De la production et du commerce de la soie en Chine.* — niversité de Lyon. Bibliotheca franco-sinica Lugdunensis. Études documents publiés par l'Institut franco-chinois de Lyon, tomes III IV. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928 et 1929, in-8. aque ouvrage, 50 francs.

Les Russes (1)

L'étude de M. Loukomski, ancien conservateur des palais-musées de Tsarskoïé-Sélo et du musée des Beaux-Arts de Kiev, n'est qu'une introduction à une très remarquable suite iconographique sur le paysage, l'histoire, la société, l'art, le folklore, la vie quotidienne de la Russie. Elle n'en renferme pas moins, sous une forme condensée, des idées intéressantes. L'auteur s'est attaché à montrer les caractères permanents de la race russe, sa manière séculaire de vivre, le mélange parfois déconcertant pour nous de ses vices et de ses vertus, les traits distinctifs de son activité sociale, artistique, religieuse, cherchant à dégager ainsi un portrait-type du peuple russe. Ses jugements sont parfois sévères. Il ne croit pas beaucoup à la « sainte Russie » que décrivaient les « slavophiles ». « Certes, la piété russe n'était pas de la simple bigoterie; ... mais la religion véritable était plutôt rare. » Il y avait des exceptions, et ce pays est celui des contrastes et des extrêmes. On sait le jugement assez sévère porté au début du XIX^e^ siècle par Joseph de Maistre. Au point de vue de la mystique, ce qui frappe le plus, c'est l'absence presque complète de mystique spéculative métaphysique (sauf chez les contemporains comme Soloviev) et l'importance des excentricités mystico-sexuelles sévissant jusque dans l'aristocratie et près du trône (Elensky, Selivanov, la Tatarineva sous Alexandre I^er^, Raspoutine sous Nicolas II).

E. Dermenghem.

(1) G.-K. Loukomski : *Les Russes* (Bibliothèque générale illustrée, tome XI). Paris, Rieder, 1929, in-8, 80 pages suivies de 60 planches en héliogravure, 20 francs.

LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

L. LEMONNYER, O.P., Maître en Théologie. *M. Bernanos, romancier de la vie mystique.*

Le jury du prix *Femina-Vie Heureuse* — ironie des mots — a cru bon de rappeler l'attention du public sur l'œuvre de M. Bernanos. Pourtant, comme les prétentions de M. Bernanos ne sont pas seulement d'ordre littéraire, il fallait qu'un jour ses trois romans fussent examinés par un théologien autorisé.

L'œuvre que certains gens de lettres ont tant exaltée correspond-elle à la doctrine authentiquement catholique?

HENRI BREMOND, de l'Académie Française. *Athalie, poème religieux.*

C'est dans un de ses domaines familiers que M. Bremond nous entraîne aujourd'hui.

MAURICE BRILLANT. *Deux spectacles en musique.*

Un ballet de Beethoven — Salvatore Viganò, maître de ballet — Les réformes de Viganò — La grande période — Stendhal et Viganò — Les deux « Prométhée » (1801, 1813) — Beethoven et la danse — In memoriam — Le Prométhée de 1930 — Le style Lifar — Renaissance de l'opéra-comique — Le Roi d'Yvetot — La décoration — Un musicien...

Un drame chrétien.

MAURICE DENIS. *Paolo Uccello.*

A l'occasion d'un livre récent, un grand peintre nous parle d'Uccello.

ANDRÉ GEORGE. *Le peintre Lacasse et sa première exposition parisienne.*

L'œuvre actuellement très remarquée à Paris de ce peintre d'ouvriers ne trancherait-il pas le problème de l'art pur?

ÉMILE DERMENGHEM. *« La Machine » de Tagore.*

M. MATHÉ. *Disques.*

M. Bernanos, romancier de la vie mystique

M. Georges Bernanos occupe une place à part parmi nos romanciers d'après-guerre. Il est le romancier de la vie mystique. *Sous le soleil de Satan*, qui a été une manière d'événement littéraire, *L'Imposture*, livre cruel, et cet autre, si poignant, *La Joie*, sont des ouvrages dont un théologien ne peut pas se désintéresser. C'est en cette qualité que je voudrais en dire mon sentiment.

Des romanciers moralistes, et moralistes chrétiens, nous en avons plusieurs et qui honorent les lettres françaises contemporaines : un Paul Bourget, un René Bazin, un Bordeaux, un Bertrand, un Baumann, etc. Comme pour d'autres la pièce de théâtre, le roman est un moyen pour eux d'étudier les multiples problèmes posés par la vie humaine, individuelle ou sociale. Et ces problèmes, ils s'appliquent à les résoudre selon les principes de la conscience chrétienne. Il leur arrive même de faire de cette conscience, de ses débats et de ses luttes, de ses défaites et de ses triomphes, de ses crises ou de ses maladies, le vrai sujet de leurs ouvrages. Mais ils s'interdisent, d'ordinaire, de franchir le seuil de cette mystérieuse région de l'âme chrétienne où fleurit la vie que les théologiens appellent mystique.

Craindraient-ils, en s'y aventurant, de ne pas trouver de public disposé à les y suivre parmi les lecteurs habituels

de romans? C'est possible. Dans ce cas, l'expérience que M. Bernanos a osé tenter et qu'à trois reprises il a réussie, leur donnerait tort. Romancier de la vie mystique, l'auteur de *Sous le soleil de Satan, L'Imposture*, *La Joie*, est un romancier à succès.

Si nous voulons nous définir la signification de ce succès, il est indispensable d'en discerner les causes. Elles sont diverses, sans nul doute. Son talent, qui est grand, en est une qu'il ne faut pas sous-estimer. Son tour d'imagination et d'esprit en est une autre, je veux dire cet âpre réalisme, auquel notre humeur d'après-guerre ne pouvait manquer de se reconnaître et de se plaire. Mais les sujets eux-mêmes que M. Bernanos a choisi de traiter y ont contribué. Et plus encore, le sérieux avec lequel il l'a fait. Non pas en virtuose, qu'une sorte de gageure littéraire aurait tenté. Ni même en simple psychologue, curieux des formes rares de la vie intérieure ou des mystères de la subconscience. En homme, vraiment, et pour tout dire, en croyant. Nulle trace chez lui — il mérite qu'on lui rende ce témoignage — de ce qu'il trouvera bon que nous appelions le « Cénabrisme », et dont il est manifeste qu'il a horreur. Le public ne s'y est pas trompé. Et c'est cela même, encore plus que l'indiscutable talent de l'auteur, qui a conquis son attention et sa faveur.

Le fait mérite d'être remarqué. Il semble vraiment qu'il y ait quelque chose de changé dans l'âme française. Le déséquilibre persistant dont elle souffre depuis la guerre a accru, pour le bien comme pour le mal, sa réceptivité intellectuelle et morale. L'expérience qu'elle a faite et qui se prolonge des dures lois de la vie a ruiné chez beaucoup le culte des vieilles idoles. Nous la voyons en quête sincère, lorsqu'elle reste saine et sensée, de tout ce qui peut accroître ses énergies vitales, son pouvoir d'agir, de lutter et de vaincre, ou, lorsque rien d'autre n'est possible,

l'armer contre les coups de l'inévitable destinée. Maints propos la trouvent attentive, qu'elle eût jadis dédaigné d'entendre.

Aussi bien a-t-elle fait, depuis une douzaine d'années, maintes observations assez nouvelles pour elle, et dont la vie heureuse ne lui avait pas procuré le bénéfice au même degré. Comme la terre qui la porte, l'humanité a ses séismes. La Grande Guerre en a été un, que son ampleur, sa violence et sa durée ont rendu formidable. Tremblement, non plus de l'inerte matière mais des âmes vivantes, elle a mis à nu ce qui se trouvait caché, souvent à peine conscient, au fond des cœurs. La surprise fut grande pour beaucoup de voir surgir, là même où rien jusqu'alors n'avait décelé leur présence, non seulement le sérieux de la pensée et de la prière chrétiennes, mais de vraies richesses de vie intérieure. L'âme française, qui s'ignorait elle-même, a reçu et gardé de ces révélations, sur lesquelles la mort souvent a mis son sceau, une bienfaisante impression. Elle a connu qu'elle était restée plus religieuse qu'elle ne le pensait. Et elle en a été encouragée. L'estime et le goût lui sont en partie revenus de valeurs spirituelles auxquelles, en dehors des cercles dévots, elle ne prêtait jadis que peu d'attention.

Toute une littérature a fleuri sous nos yeux, qui répond à ces attraits nouveaux. En leur donnant satisfaction, elle a d'ailleurs contribué à les généraliser et à les approfondir. Les Vies de Saints, par exemple, qui abondent et dont plusieurs sont excellentes, trouvent des lecteurs en grand nombre et sont d'autant plus goûtées qu'il ne leur reste rien de ce rationalisme banal dont il leur arrivait parfois jadis d'être gâtées. L'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, de M. l'abbé H. Bremond, a été, comme chacun sait, un succès de librairie. Et il y avait d'ordinaire beaucoup plus que de la curiosité dans le plaisir qu'un

rge public a pris à lire ces volumes où des mystiques de
ute taille et si divers, hommes et femmes, religieux et
iques, lui étaient tour à tour présentés. Ce fut pour lui
ne seconde révélation, émouvante elle aussi.

Ce que la jeunesse française, à tous ses niveaux, ren-
rme de plus intelligent et de plus moderne témoigne
ème, par goût de voir clair dans la vie spirituelle comme
ns tout le reste, d'un attrait très vif pour des exposés
éologiques que la plupart de ses aînés auraient trouvés
en austères et totalement dépourvus d'intérêt pratique.
En prenant la vie mystique comme sujet de ses romans,
. Bernanos a prouvé sa clairvoyance et qu'il connaissait
en son temps.

* * *

Si son entreprise demeurait hasardeuse, c'était d'un
itre point de vue et pour d'autres raisons. L'on pouvait
i effet se demander, sans rien mettre en ce doute qui
t le moins du monde désobligeant, s'il avait bien, pour
tenter, toute la compétence nécessaire. C'est une chose,
i effet, d'écrire des Vies de saints, et c'en est une autre,
aucoup plus délicate, de composer des romans de sain-
té. Le saint dont on se propose d'écrire la vie existe, et
suffit, l'ayant étudiée et comprise, de raconter sa divine
venture. Mais pour le roman de sainteté, nulle matière
est présupposée. Tout est à créer, la sainteté et le saint.
e *Saint Curé d'Ars* de M. Henri Ghéon, le *Saint Vincent*
Paul de M. Henri Lavedan, par exemple, sont bien près
être des chefs-d'œuvre. En peut-on dire autant de *Sous*
soleil de Satan, *L'Imposture* et *La Joie*? Pour ma part,
ne l'oserais. Ils auraient en tout cas, s'il arrivait qu'ils
fussent, beaucoup plus de mérite à l'être. Pour créer
i saint, il n'y a que l'Esprit de Dieu qui ait compétence
itière.

Qui en doute? Mais M. Bernanos est bien éloigné de vouloir rien entreprendre contre le privilège du Saint Esprit. Infiniment plus modeste est son dessein. Où voyez vous seulement qu'il prétende définir théologiquement la sainteté? Ses biographies romanesques ne se présentent pas, le moins du monde, comme autant de paradigmes officiels de la vie mystique. Tels qu'il les a conçus, il nous offre ses héros, l'abbé Donissan, curé de Lumbres, l'abbé Chevance, ancien curé de campagne fixé à Paris, une jeune fille, Chantal de Clergerie. Sont-ils ou ne sont-ils pas des saints? Leur mystique est-elle ou n'est-elle pas authentique? Il vous laisse le soin d'en juger. Savez-vous seulement ce qu'il en pense et s'il a, à leur endroit, d'autre sentiment que littéraire. Il a, sans doute, la prétention d'assez bien connaître l'âme humaine et, pour l'avoir observée et vécue, de savoir la vie. Mais il n'ignore pas qu'il n'est ni théologien, ni directeur d'âmes. Il n'a pas d'autre ambition que d'être un bon et probe romancier. Se proposant de publier des romans de sainteté, il a pris la peine d'étudier son sujet, et d'y réfléchir. Ne discernez vous pas l'étendue de ses lectures dans le vaste domaine de la littérature hagiographique et mystique? Si, et M. Bernanos ne fait pas du tout figure de barbare en ses romans de sainteté.

Laissons cela. Il ne s'agit pas de lui, mais de ses héros mystiques, Donissan, Chevance, celui-là un peu écrasé par le terrible voisinage de l'abbé Cenabre, Chantal de Clergerie. En quoi! allons-nous les citer à comparaître devant je ne sais quel tribunal inquisitorial? Dieu nous en garde. En face d'eux, qu'on se rassure, il n'y a rien qu'un frère respectueux et sympathique, dont, tandis qu'ils vivaient, ils eussent sans doute, en leur humilité, accueilli l'avis.

Leur vie extérieure, plus directement accessible, doit retenir tout d'abord notre attention. En dépit de la diver-

sité de leur situation respective, elle offre certains caractères communs. Premièrement, celui d'une apparente stérilité pour le bien. Chez tous les trois et sans une seule franche exception. L'abbé Chevance, avec sa médiocre clientèle de dévotes, dont quelques-unes, avoue-t-il lui-même, sont bien ennuyeuses, paraît encore le moins mal partagé. Quel pauvre trophée pour l'abbé Donissan que cette pitoyable Mouchette qui vient de se suicider et qu'il jette, pantelante, sur les degrés de l'autel, aux pieds du Christ ! Quel pauvre et incertain trophée ! Et pour Chantal, rien, absolument rien de saisissable.

Si encore c'était tout ! Mais à l'apparente stérilité voici que s'ajoute l'apparente malfaisance. Nous en sommes à nous demander si le contact avec l'abbé Chevance n'a pas fait plus de mal que de bien à l'abbé Cenabre. Le pauvre abbé Donissan est encore moins heureux. Pour l'avoir rencontré, Mouchette se suicide. La venue du saint homme au chevet de l'enfant mort n'a pas d'autre résultat que la soudaine folie de la mère. Oh ! ce n'est certes pas lui qui s'en ferait accroire. Entendez sa plainte désolée :

« Nous sommes sous les pieds de Satan, reprend-il après un silence. Vous, moi plus que vous, avec une certitude désespérée. Nous sommes débordés, noyés, recouverts. Il ne prend même pas la peine de nous écarter, chétifs, il fait de nous ses instruments ; il se sert de nous, Sabiroux... J'ai connu trop d'âmes, Sabiroux, j'ai trop entendu la parole humaine, quand elle ne sert plus à déguiser la honte, mais à l'exprimer ; prise à sa source, pompée comme le sang d'une blessure. Moi aussi, j'ai cru pouvoir lutter, sinon vaincre. Au début de notre vie sacerdotale nous nous faisons du pécheur une idée si singulière, si généreuse. Révolte, blasphème, sacrilège, cela a sa grandeur sauvage, c'est une bête qu'on va dompter... Dompter le pécheur ! ô la ridicule pensée ! Dompter la faiblesse et la lâcheté mêmes ! Qui ne se lasserait de soulever une masse inerte ! Tous les mêmes ! Dans l'effusion de l'aveu, dans l'élargissement du pardon, menteurs encore, toujours ! Ils jouent l'homme fort, ombrageux, qui a pris le mors aux dents à travers les convenances, la morale et le reste, ils implorent

une poigne solide. Ah! misère! ils sont fourbus... Non! Non! cette immense duperie, ce rire cruel, cette manière de profaner ce qu'il tue, voilà Satan vainqueur! M'avez-vous compris, Sabiroux?..... Nous sommes vaincus, vous dis-je! Vaincus! Vaincus! »

J'entends bien que ces propos-là, ce n'est pas le vrai curé de Lumbres, ce n'est que sa permanente et cruelle tentation, l'effroyable prise de Satan sur lui. Mais cela va si loin que nous sommes comme le pauvre saint homme, nous ne nous y reconnaissons plus.

Avec Chantal de Clergerie, si ce n'est plus le même air, c'est encore et toujours la même chanson :

« Que je marche à tâtons, soit! gémit-elle devant l'odieux abbé Cenabre. Mais je... je ne puis me résigner à faire du mal. Je n'ai jamais rien entrepris que de simple, de facile, et, loin d'apporter la paix à personne, je suis une cause de désordre, une occasion de péché. — Quel péché? dit Cenabre. — Je crains vraiment qu'ils ne désespèrent, expliqua Chantal de sa voix douce comme si elle eût prononcé la parole la plus ordinaire, et qu'ils ne désespèrent à cause de moi. Leur ai-je donc menti? Quelle promesse ai-je faite que je n'aie tenue? Mon Dieu! Voilà ce que je craignais depuis longtemps, mais je n'osais pas l'avouer, n'est-ce pas? C'était une supposition si absurde. Que peut avoir à faire avec le désespoir une pauvre fille de ma sorte? »

Le désespoir, tel est, pour son entourage, le fruit des grâces mystiques dont Dieu l'a favorisée et que ses extases, d'abord suprises, puis épiées par la domesticité, ont révélées.

Après la vie extérieure, la vie intérieure. Celle de l'abbé Chevance nous apparaît désolée, humiliée, anéantie, sans lumière ni rayonnement. Je ne sais pourquoi je ne puis m'empêcher de songer, en le considérant, au pêcheur de Puvis de Chavannes, si triste à l'avant de sa barque. La vie intérieure de l'abbé Donissan se résume en la diabolique obsession d'un obscur désespoir. Chantal est censée incarner la joie mystique. Pauvre joie sans élan ni sécurité, pauvre joie sans joie.

Les mystiques héros de M. Bernanos ont une mort assortie à leur vie. Celle de Chevance en consomme l'humiliation; celle de Donissan a l'apparence d'une suprême défaite; celle de la délicieuse Chantal est horrible. Que nous sommes loin de la classique et banale « mort du juste! » Et presque aussi loin de la mort noble et sereine que les saints font d'ordinaire dans les livres!

L'abbé Donissan meurt entre les quatre planches de son confessionnal, dans sa pauvre église obscure et déserte, tout seul, sans un cri. C'est au soir du triste jour où Satan s'est joué de lui près du cadavre de l'enfant mort. Et c'est à un sosie d'Anatole France, l'académicien Saint-Marin, que Dieu le donne premièrement en spectacle. Dieu ou Satan, qui pourrait le dire? La scène est plus macabre qu'émouvante.

« Beau miracle, siffle-t-il (Saint-Marin) entre ses dents, un peu rageur. Le brave prêtre est mort ici, sans bruit, d'une crise cardiaque. Tandis que ces imbéciles (le curé de Luzarnes et le docteur Gambillet) trottent à sa recherche sur les chemins, il est là, bien tranquille, telle une sentinelle, tuée d'une balle dans sa guérite, à bout portant!...

« Dressé contre la paroi, les reins soutenus par l'étroit siège sur lequel il s'est renversé au dernier moment, arc-bouté de ses jambes raides contre la mince planchette de bois qui barre le seuil, le misérable corps du saint de Lumbres garde, dans son immobilité grotesque, l'attitude d'un homme que la surprise met debout. »

Et Chantal de Clergerie! C'est à peine si sa mort se laisse décemment raconter. Elle se rappelait, avec une tristesse mêlée d'étonnement, la pauvre mort si humaine de l'abbé Chevance, son maître et son père. La sienne nous est presque un scandale. Assassinée dans sa propre chambre, où il a osé pénétrer, par le chauffeur de son père, ce Russe pervers et fou dont le récit nous autorise à penser qu'il l'a violée au préalable! Et cette fois encore, la découverte du cadavre est tragique et surtout macabre.

Cénabre devient fou, après un vain essai de réciter le *Pater*. Quant au Russe, il s'est suicidé, et « son grand corps de démon, si mou, si lourd... barre le seuil » à l'intérieur de la pièce. C'est une vision de cauchemar ou d'enfer.

Telles sont la vie et la mort de nos trois saints. Et c'est très exactement la vie et la mort qu'ils avaient souhaitée de toute l'ardeur de leurs mystiques attraits. Cette précision est essentielle. Si nous n'y prêtions pas attention, l'exacte nature de leur sainteté nous échapperait complètement.

Pour Chantal de Clergerie, nous avons le témoignage de Fernande, la cuisinière :

« Monsieur, déclare-t-elle à l'abbé Cénabre, on ne m'ôtera pas de l'idée qu'elle a voulu cette mort-là — pas une autre — celle-là. Elle n'était jamais assez humiliée, elle ne désirait que le mépris, elle aurait vécu dans la poussière. Ce Russe, c'était le plus méchant de nous tous, sûrement. Alors, c'est de lui qu'elle aura souhaité recevoir sa fin... Jamais elle n'a raisonné comme vous et moi, pauvre ange... Et maintenant les gens vont hocher la tête, faire des cancans, on dira qu'elle était folle ou pis... Elle aura tout renoncé, Monsieur, je vous dis, même sa mort. »

Moins émouvante, à tout prendre, plus éloquente, tout aussi claire est l'interprétation posthume que, par l'intermédiaire de M. Bernanos, Donissan nous donne de son propre cas. Il nous faut la citer assez au long. Le pauvre saint crie d'abord à Jésus-Christ la longue agonie qu'a été sa vie et proteste qu'il ne l'a jamais véritablement trahi :

« Seigneur, il n'est pas vrai que nous vous ayons maudit; qu'il périsse plutôt, ce menteur, ce faux témoin, votre rival dérisoire (Satan). Il nous a tout pris, nous laisse tout nus, et met dans notre bouche une parole impie..... Notre intelligence est épaisse et commune, notre crédulité sans fin, et le suborneur subtil, avec sa langue dorée... Sur ses lèvres, les mots familiers prennent le sens qu'il lui plaît et les plus beaux noms nous égarent le mieux. Si nous nous

isons, il parle pour nous et, lorsque nous essayons de nous justi-
:r, notre discours nous condamne. L'incomparable raisonneur,
:daigneux de contredire, s'amuse à tirer de ses victimes leur propre
ntence de mort. Périssent avec lui les mots perfides... »

Dans ce dépouillement et cet égarement intérieur, que
:ste-t-il au saint homme et en quoi fait-il consister la
aleur spirituelle de sa vie?

« C'est par son cri de douleur que s'exprime la race humaine, la
ainte arrachée à ses flancs par un effort démesuré. Vous nous avez
té dans l'épaisseur comme un levain. L'univers, que le péché nous
ôté, nous le reprendrons pouce par pouce, nous vous le rendrons
l que nous le reçûmes, dans son ordre et sa sainteté, au premier
atin des jours. Ne nous mesurez pas le temps, Seigneur! Notre
tention ne se soutient pas, notre esprit se détourne si vite! Sans
sse le regard épie, à droite ou à gauche, une impossible issue; sans
sse l'un de vos ouvriers jette son outil et s'en va. Mais votre piété,
e, ne se lasse point, et partout vous nous présentez la pointe du
aive; le fuyard reprendra sa tâche, ou périra dans la solitude... Ah!
nnemi qui sait tant de choses ne saura pas celle-là! Le plus vil des
)mmes emporte avec lui son secret, celui de la souffrance efficace,
rificatrice... Car ta douleur est stérile, Satan!... »

Voici maintenant que les deux motifs se combinent,
:lui de la redoutable séduction et celui de la souffrance,
:time refuge :

« Et pour moi, me voici où tu m'as mené, prêt à recevoir ton der-
er coup... Je ne suis qu'un pauvre prêtre assez simple, dont ta
alice s'est jouée un moment, et que tu vas rouler comme une pierre...
ıi peut lutter de ruse avec toi? Depuis quand as-tu pris le visage
la voix de mon Maître? Quel jour ai-je cédé pour la première fois?
ıel jour ai-je reçu avec une complaisance insensée le seul présent
:e tu puisses faire, trompeuse image de la déréliction des saints,
n désespoir, ineffable à un cœur d'homme? Tu souffrais, tu priais
ec moi, ô l'affreuse pensée! Ce miracle même... Qu'importe! Qu'im-
rte! Dépouille-moi! Ne me laisse rien! Après moi un autre, et puis
ı autre encore, d'âge en âge, élevant le même cri, tenant embrassée
Croix... »

Et cette finale, dont le sens est si net :

« Nous ne sommes point ces saints vermeils à barbe blonde qu les bonnes gens voient peints, et dont les philosophes eux-même envieraient l'éloquence et la bonne sante. Notre part n'est pas ce qu le monde imagine. Auprès de celle-ci, la contrainte même du géni est un jeu frivole. Toute belle vie, Seigneur, témoigne pour vous mais le témoignage du saint est comme arrachée par le fer. »

Le discours, apparemment personnel au début, a tourné aux propos universels. Impossible d'en douter. Dans la bouche du curé de Lumbres, nous avons l'affirmation d'une doctrine de la vie sainte, d'une mystique, dont lui-même et, chacun à sa manière, Chevance et Chantal de Clergerie sont les héros.

***

Cette mystique est premièrement une mystique de la souffrance. Dans les propos de nos saints, comme dans le cours inconscient ou exprimé de leur vie intérieure ou extérieure, la souffrance, sous toutes ses formes, s'affirme comme la valeur spirituelle suprême. Et donc comme une valeur en soi. Ce n'est pas, me semble-t-il, forcer leur pensée, encore moins la trahir, que de parler du primat de la souffrance. On dirait que c'est par cela même que la vie surnaturelle est surnaturelle. L'idée est, en somme, assez courante. Dans la doctrine et la vie de nos trois saints, nous la voyons seulement poussée à l'extrême et vraiment promue à la dignité de principe.

A ce primat de la souffrance, j'opposerai sans hésiter, avec saint Thomas d'Aquin, le primat de la charité. Dans l'ordre de la vie surnaturelle, c'est la charité, et non pas la souffrance, qui est la valeur suprême. Bien plus, cette valeur en soi que nous venons de voir attribuer à la souffrance n'appartient proprement qu'à la seule charité. Tout le reste, y compris la souffrance, tire sa valeur de la

arité. Ainsi en fut-il de la souffrance de Jésus-Christ
-même, dont la souffrance des saints n'est qu'une imi-
ion et participation. « *Quand... je livrerais mon corps*
c flammes pour être brûlé, écrivait saint Paul aux Corin-
ens, *si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.* » Et saint
omas : C'est la charité qui fait la substance de la sain-
é. La charité et non pas la souffrance. Faire reposer la
ateté sur la souffrance comme sur sa base, je ne crains
de dire que c'est engager la vie spirituelle dans une
e fausse et pleine de périls.

Ce qui sauve, en partie, nos trois saints, c'est que leurs
pos ni leurs préoccupations conscientes ne traduisent
ite la réalité de leur vie surnaturelle qui est, en fait, à
e de charité. Leur adoration de la souffrance et cette
stique obsession de souffrir n'en ont pas moins pour
nséquence extrêmement fâcheuse de gauchir la direc-
n même du développement spirituel et de les engager
des aventures spirituelles bien difficiles à justifier. Je
ise, en particulier, à Chantal de Clergerie, qui avait
siré et en quelque manière préparé « cette mort-là —
une autre — celle-là ».

Dans le prolongement de cette doctrine et comme con-
quence du primat de la souffrance, j'en vois surgir un
tre que j'appellerai le primat de la mort. D'une certaine
nière, il a plus d'ampleur encore que le précédent et
erce sa domination à des plus grandes profondeurs. Le
mat de la mort, c'est-à-dire l'estime principale, le goût
la recherche passionnés de l'anéantissement extérieur
intérieur sous toutes ses formes. Cet anéantissement
nble voulu pour lui-même. Il finit par prendre, du
oins en pratique, valeur de fin et de bien en soi. Et le
naturel, la vie surnaturelle, on dirait que c'est précisé-
nt cela, seulement cela. A cette doctrine négative du
imat de la mort, il faut opposer, avec saint Thomas, la

doctrine positive du primat de la vie. La vie surnaturel
son nom même le dit, est foncièrement et essentielleme
une vie. C'est la vie en nous de la grâce sanctifiante. Et
grâce sanctifiante elle-même étant la propre nature
Dieu à l'état participé, la vie dont elle est en nous
principe est une participation à la vie même de Dieu.
donc à la vie par excellence, à la Vie même.

Sans doute. Mais cette vie surnaturelle, cette vie divi
de la grâce s'affirme et triomphe par la mortification
nous de la vie naturelle, de toute vie propre. Même si c
était, il ne s'agirait jamais que de substituer vie à vie,
vie divine, infiniment positive et vivante, à l'indigente
humaine. La mort n'est pas une fin en elle-même et
peut aucunement l'être, n'étant pas un bien en soi.
puis la formule énoncée plus haut est sommaire à l'exc
Abolir toute vie humaine équivaudrait à détruire la natu
humaine elle-même, ce qui serait proprement détruire
grâce, dont elle est le sujet nécessaire.

L'orientation pratique de la vie surnaturelle est to
autre sous ce régime du primat de la vie. La grâce sa
tifiante ayant pour organes les vertus surnaturelles,
théologales en premier et les morales en second, comm
notre nature a pour organes les diverses facultés humain
il ne s'agit de rien d'autre que de les exercer largeme
selon leur loi propre. Cet exercice positif entraîne
retranchement de tout ce qu'il y a de déréglé dans nos te
dances naturelles et la promotion à un plan supérieur
nos activités normales de nature. Mais ce n'est là qu'u
conséquence. Ce qu'on appelle mortification n'est q
l'envers d'un acte de vertu et donc de vie surnaturell
Ce n'est pas une chose en soi, voulue pour elle-même. I
seules vraies réalités dont se compose la vie surnaturel
à quelque degré que ce soit, sont les actes des vert
infuses, actes positifs, actes de vie et non pas de mort. To

es les vertus surnaturelles sont positives, essentiellement ositives, comme sont positives l'intelligence, la volonté, es autres facultés humaines. Il n'y a pas de vertus négaives. Les épreuves extérieures, les épreuves intérieures lles-mêmes d'ordre mystique, ne deviennent sanctifiantes u'en devenant occasion et matière pour l'exercice des ertus surnaturelles, théologales et morales, exercice qui eprésente de la vie et non pas de la mort. Leur valeur pirituelle est indirecte ou médiate. C'est une valeur de rovocation à l'exercice des vertus. Il y aurait beaucoup à lire sur ce sujet selon la théologie de saint Thomas qui, tant une théologie des vertus infuses, est, dans toute la orce du mot, une doctrine de vie. Contentons-nous de ces rèves indications. Elles suffisent pour que l'on puisse liscerner ce que la doctrine spirituelle et la vie surnatu-elle de Donissan, de Chevance, de Chantal de Clergerie ffrent d'assez particulier, de discutable, disons plus, d'inérieur et même, en bien des points, de fâcheux.

Ainsi s'explique qu'ils fassent figure de saints dont la vie surnaturelle n'aboutit point. Derrière eux, nous voyons surgir d'autres saints d'après lesquels il semble évident que M. Bernanos les a conçus et créés. Pour l'abbé Donissan et pour l'abbé Chevance, mais pour le premier surtout, c'est le saint Curé d'Ars, Jean-Marie Vianney. Pour la Normande Chantal de Clergerie, c'est sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Normande comme elle, dont elle suit la « petite voie », la voie de simplicité. Mais le curé de Lumbres nous fait l'impression d'un Curé d'Ars larvé, et Chantal de Clergerie d'une sainte Thérèse de Lisieux manquée. D'où le sentiment de tristesse que nous emportons de la rencontre, pourtant bien émouvante, que M. Bernanos nous a ménagée avec eux.

Je voudrais, en terminant cette brève étude, essayer de définir les intentions de M. Bernanos, telles, bien entendu,

qu'elles me semblent ressortir de ces trois romans. Je possède d'ailleurs à leur sujet aucune autre informatic n'ayant de relation avec l'auteur que celle de lecteur ne connaissant par ailleurs de lui que ce que tout le mon en sait.

Les trois romans qu'il nous a donnés sur la vie mys que me font l'effet de manifestes. Le mot est peut-êt un peu gros. Je n'en trouve pas d'autre. Il va de soi q je le prends en bonne part. Des manifestes, mais pour contre quoi? Pour et contre la vie mystique. Contre u certaine conception de la vie mystique et pour une aut conception de la vie mystique. Contre une certaine co ception de la vie mystique ou encore contre une certai attitude à l'endroit de la vie mystique, et nous avor dans *Sous le soleil de Satan*, l'académicien Saint-Mar (Anatole France); dans *L'Imposture*, l'abbé Cénabre; da *La Joie*, l'abbé Cénabre encore et le Russe lui-même, pu au second plan, La Pérouse. Pour une certaine conceptic de la vie mystique, et nous avons l'abbé Donissan, l'ab Chevance et Chantal de Clergerie.

En la personne des premiers, M. Bernanos flagel diverses formes de curiosité et de dilettantisme mystiqu et, par-delà semble-t-il, le snobisme, l'amateurisme mys ques, littéraire ou même pratique. La mystique à la port de toutes les bourses, la mystique facile, amusement à mode, ou variété d'expérience psychologique intéressan à tenter, lui inspire une aversion véhémente. A-t-il tor Aucunement. Il est seulement permis de penser qu'il vc les choses bien en noir. Son abbé Cénabre est un mon tre et ne semble pas avoir d'autre réalité que celle d monstres. M. Bernanos a l'imagination sombre et dure.

A cette mystique, qui n'est que l'amusement d'ur curiosité sacrilège ou le leurre dangereux d'imaginatio plutôt frivoles que perverses, M. Bernanos oppose tout

rieux, tout le tragique de la vraie mystique et de l'autentique sainteté. Fort bien. Mais dans la description r'il nous en offre s'aperçoivent très nettement, mêlées ıx sûres lumières d'un robuste sens chrétien, les suggesons d'un certain tempérament et d'une certaine expéence de la vie, celles mêmes d'un métier, celui de romaner, et d'une certaine manière littéraire. M. Bernanos oit, sent et romance en noir.

Son dessein de réagir contre la contamination de la octrine et de la vie mystiques par les formes diverses du aturalisme, d'autre part, l'inclinait à accentuer jusqu'à excès leur caractère surnaturel. L'inconvénient serait ıoindre s'il ne s'était pas attaché à cette imagination que vrai surnaturel consiste en la souffrance et en la mort. lisgrâce imprévue! Ce qui, en réalité, manque le plus, ans la vie de ses héros mystiques, c'est le surnaturel. J'y ois bien Satan dans celle de l'abbé Donissan. Mais Dieu, ıais la grâce sanctifiante, mais le large exercice, intérieur t extérieur, des vertus théologales, mais l'active mise en euvre de la grande vertu morale surnaturelle de religion t le reste, je ne les vois guère. La vie surnaturelle que ous nous offrez là, M. Bernanos, entraîné, sans doute, ar votre dessein de réaction, par votre tempérament, par otre métier de romancier, vous n'avez pas pris garde que 'était de la vie surnaturelle en creux. Au lieu de l'épreuve ositive que nous attendions, vous ne nous en donnez, en omme, que le cliché négatif. Ce n'est pas la même chose.

Et voilà pourquoi la portion la plus saine et la plus éclairée du peuple chrétien, en dépit de son estime pour votre talent et de sa sympathie pour vos intentions, demeure incertaine, étonnée et comme mal à l'aise en face de votre trilogie mystique, puissante et sombre.

Rome.

A. LEMONNYER, O. P.

« Athalie » poème religieux

Après Sainte-Beuve (*Port-Royal*, VI), qui osera parl
d'*Athalie*? Pour moi je devrais d'autant plus me le défe
dre que ce que je voudrais dire à ce sujet est plus diffici
à exprimer. J'y vois cependant une lueur de vérité. Qu'
me pardonne donc les bégaiements laborieux où je m'e
gage, et, ce qui est pire, mes affirmations trop sor
maires.

Quand Racine met sans hésiter *Phèdre* au-dessus d'*A
thalie*, comme il le confiait un jour à Boileau, il se plac
d'instinct, pour comparer ces deux poèmes, à un point d
vue exclusivement poétique ou proprement *valérien*. D
ce point de vue, il me semble, à moi aussi, que la questio
ne se pose même pas, ou, en d'autres termes, qu'il y
plus de poésie proprement dite dans *Phèdre* que dan
Athalie. Expérience toute personnelle que je n'ai don
pas à justifier. Quand je passe de la plus parfaite de no
tragédies profanes à la plus parfaite de nos tragédies rel
gieuses, je sens, mais à n'en pouvoir douter, que mo
plaisir n'est plus le même : non pas précisément moindre
de beaucoup s'en faut, mais différent, plus profond tou
ensemble et moins vif ; je n'ose, et pourtant je devrais dir
moins pur. M'expliquerez-vous cette impression par la di
férence des sujets? Non. Celui d'*Athalie* ne m'intéress
pas moins que celui de *Phèdre*, lequel, du reste, ne m'in
téresse pas du tout. Serait-ce donc que, dans *Athalie*, l
magie du vers racinien aurait perdu peu ou prou de so

ncienne puissance? Oui, peut-être. Imaginez qu'au lieu
e ce drame sacré, Racine nous eût donné *Iphigénie en*
auride; si nous prêtons à cette pièce imaginaire les
érites proprement poétiques d'*Athalie*, je crois qu'elle
e paraîtrait pas tout à fait de la même qualité que *Phèdre*
ı que l'autre *Iphigénie*. La virtuosité de Racine y écla-
erait davantage, mais notre admiration, d'abord éblouie
ar l'artiste de 1691, ne retrouverait plus le poète de
677.

Par bonheur, la pièce de 1691 n'est plus du même ordre
ue celles qui l'ont précédée. Sainte-Beuve l'a dit magni-
quement : « Le grand personnage ou plutôt l'unique
'*Athalie*, depuis le premier vers jusqu'au dernier, c'est
)ieu. » A merveille, mais prenez garde : ce personnage,
uand il est pour de bon au centre d'une œuvre quelcon-
ue, transforme, sublime tout dans cette œuvre. Il l'a dit
ui-même : *Ecce nova facio omnia*. Voici que je renou-
elle tout.

Écoutons encore Sainte-Beuve, si intelligent, même
orsqu'il ne va pas jusqu'au bout de sa propre pensée :
Le sentiment de l'éternel que j'ai marqué le dominant et
'unique de la pièce est si bien conçu que ceux même qui
ıe croiraient pas seraient pris non moins puissamment
)ar ce seul côté de l'art, pour peu qu'ils y fussent accessi-
)les. Quand le christianisme (par impossible) passerait,
Athalie resterait belle de la même beauté, parce qu'elle le
)orte en soi, parce qu'elle suppose tout son ordre reli-
gieux et le crée nécessairement. » Relisez, je vous prie,
ces deux dernières phrases. Vous verrez qu'elles ne se
suivent pas. Dans la première, *Athalie* si poétiquement
et artistiquement belle qu'elle comble ceux-là même qui
ui demandent uniquement les mêmes plaisirs que leur
donne *Phèdre*; dans la seconde, *Athalie*, si pénétrée de
christianisme, si indissolublement liée à l'ordre chrétien

qu'elle garderait cet ordre vivant, le créerait ou le recréerait lorsque, d'aventure, le christianisme viendrait à menacer ruine. Si la seconde de ces affirmations est juste, et pourquoi pas? la première ne tient plus. Si, veux-je dire, le sentiment chrétien de l'éternel fait l'originalité, l'essence même de ce chef-d'œuvre, quiconque est inaccessible à toute espèce de sentiment religieux, restera fermé à la beauté essentielle d'*Athalie*.

* * *

Le *sentiment chrétien de l'Éternel*, on ne saurait mieux décrire — puisque ici définir est impossible — décrire, dis-je, la musique ineffable et inentendue, le chant muet d'*Athalie*. Or, c'était là un chant nouveau, et auquel je crois sentir qu'*Esther* ne s'accorde pas encore. Pour reprendre nos formules de tantôt, quand je passe d'*Iphigénie* à *Esther*, mon plaisir reste exactement du même ordre. Libre à moi de greffer, pour ainsi parler, sur ce plaisir une élévation pieuse ; de faire mienne, par exemple, et comme prière, la belle prière d'*Esther*. Mais ma première impression est toute poétique ; le premier sentiment qui naît en moi n'est ni évangélique, ni même biblique ; en un mot n'est pas immédiatement et proprement religieux. Je retrouve dans *Esther* le chant même d'*Iphigénie* et de *Phèdre* ; le propre chant racinien : une adhésion sereine et grave de toute l'âme à de certains modèles universels et néanmoins comme vivants ; une je ne sais quelle réalisation de ce que la grâce humaine présente de plus exquis ; une nappe d'élégance, de « galanterie », de tendresse ; une harmonie moins profonde que celle de Virgile, plus voisine peut-être de celle de Keats, dans l'*Ode sur un vase grec* ; unique toutefois et qui ne ressemble à aucune autre ; mais enfin une musique terrestre, païenne,

pour tout dire, ce mot désignant ici une carence et non un vice ; une musique très chaste, souverainement noble, mais que la grâce de l'Évangile n'a pas baptisée, et qui ne respire ni n'inspire directement le sentiment chrétien de l'Eternel.

***

Au risque de fatiguer le lecteur, je dois répéter à satiété que dans l'analyse que nous faisons ici du *chant* de *Phèdre* ou d'*Esther* comparé au *cantique* d'*Athalie*, le sujet de ces différents poèmes ne tient pas de place. Pour que le *chant* devienne *cantique*, ou la poésie prière proprement dite, il ne suffit pas que le poète prenne pour thème les vérités révélées. Le splendide couplet du P. Lemoyne sur la *Trinité* — dans le *Saint Louis* — ne prie pas. J'y reconnais l'idée mais non le *sentiment de l'Éternel*. J'en dirai autant du *Paradis perdu* et peut-être même de la *Divine Comédie*, prise dans son ensemble. Ce sont là, me semble-t-il, des œuvres proprement poétiques — au sens valéryen du mot — comme l'*Odyssée*. Puisqu'on me permet de battre la campagne, j'irai plus loin : *Polyeucte*, oui, *Polyeucte*, n'est pour moi qu'une tragédie, c'est-à-dire qu'un poème, et, de ce chef, rien ne le distingue du *Cid*, rien ne le rapproche d'*Athalie*. Un chant, et non un cantique. J'ai mis beaucoup de temps à m'expliquer la résistance obscure mais tenace que j'opposais aux beaux articles du P. Poucel qui ont pour titre : *Une poésie dévote* : *L'Imitation de Pierre Corneille*. Je vois maintenant. Si cette traduction est un vrai poème — et je tends de plus en plus à n'y voir qu'un exercice d'éloquence —, la poésie n'en est pas dévote. De très beaux vers sur un sujet dévot, et qui n'*expriment* que des sentiments dévots, ne sont pas dévots pour si peu. La musique intérieure de ceux-ci reste profane. Je n'oublie pas que les dépouilles des Égyptiens

nous appartiennent ; j'ai connu un saint jeune homme — depuis confesseur de la foi — que l'amphore d'Horace — *O nata mecum* — faisait penser au calice ; je ne tourmenterai donc pas le P. Poucel, s'il lui prend fantaisie de garder sur son prie-Dieu l'*Imitation* de Corneille. *Omnia vestra sunt*, et, comme disait François de Sales, tout a été fait pour l'oraison. Je crois néanmoins qu'il se conformerait de plus près à la nature des choses s'il faisait relier *Athalie* à la fin de son bréviaire. C'est la place naturelle de ce chef-d'œuvre. Je voudrais qu'on l'expliquât aux enfants de nos collèges, non pas en classe, mais à la chapelle.

*
* *

Que Sainte-Beuve a raison ! Ce n'est pas plus une tragédie que le *Discours sur l'histoire universelle* n'en est une. Et c'est une œuvre plus spécifiquement religieuse que le *Discours*. Pour figurer parmi les grandes compositions liturgiques, que lui manque-t-il sinon la sanction officielle de l'Église ? Un seul personnage, et qui est Dieu lui-même. On s'épuise à discuter la psychologie de Joad, sur quoi, depuis Voltaire, c'est à qui dira les plus belles sottises (1). Peine perdue. Joad ne compte pas. Un simple instrument, une voix. Des anciens prophètes, il n'a que le masque. Athalie, Nathan, des toupies que fouette le vent de la divine colère. Abner a moins de solidité qu'un suisse de cathédrale. On s'attendrit sur le petit Joas : mais il n'est, après tout, qu'un servant de messe. Moins encore peut-être, « car qu'est-ce que Joas devant l'Éternel — demande Saint-Beuve, ce prêtre manqué ? De quel poids est-il, après tout, dans les divins conseils ? Joas tombe, un

(1) Le pauvre Souday comparait Joad à Torquemada, bien entendu, mais encore à saint Dominique.

autre succède : roseau pour roseau. Joas... c'est la race de David, mais elle-même rejetée dès qu'elle a produit la tige unique, nécessaire et impérissable : qu'importe la Jérusalem de pierre quand on aura la nouvelle...? Le vrai Joas de la pièce, à ce moment sublime où elle se transfigure — mais non, cette transfiguration, c'est toute la pièce ; — le Joas du lointain et de l'espérance immortelle, le flambeau rallumé de David éteint, l'enfant sauveur échappé du glaive, c'est le Christ. » « Un drame lent et sûr conduit par Dieu seul », dit-il encore. A ce tourbillon invisible et surnaturel Josabeth échappe seule. En elle je retrouve le chant de Racine, mais qui tremble ici et qui ne demande qu'à s'éteindre comme Josabeth elle-même s'efface devant Joad et devant Dieu. C'est bien encore la voix d'Andromaque, de Monime et d'Atalide, et elle nous donnerait le même plaisir proprement poétique, si nous étions encore capables de poésie. « On est jusqu'au bout dans une transe religieuse », l'esprit, le cœur et la chair possédés par le Dieu vivant.

* * *

Voudrais-je donc insinuer que toute poésie est essentiellement profane et qu'un poème, plus il tend à se confondre avec la prière, moins il a chance d'être poétique ; ou, inversement, qu'un poème, plus il est poétique, moins il est religieux? Oui, c'est bien avec cette conclusion, paradoxale en apparence et presque choquante, mais en vérité plus qu'inoffensive, que je tente de m'apprivoiser moi-même. Qu'on me permette de procéder lentement et lourdement.

1° Nous prenons ici *poésie* au sens très précis, très étroit que, depuis Baudelaire, l'esthétique d'avant-garde réserve à ce mot. C'est ce que j'appelle, pour faire court, le sens

valéryen, lequel est aussi, ou de très peu s'en faut, le sens newmanien (1). Pour Newman en effet, aucune poésie proprement dite dans les premiers chapitres de la Genèse, ni dans le Prologue de saint Jean. « *They are in no sense literature.* » Il n'y a pour lui, dans ces textes incomparables, d'autres beautés que celles de la *science* ou de la vérité scientifiquement énoncée. Sur ce dernier point, je ne le suis pas : au lieu de *science*, je mets *religion*. Quoi qu'il en soit, nul ne doute que la *Genèse*, que l'évangile de saint Jean, que le *Te Deum* ne soient poétiques, au sens large de ce mot. Mallarmé nous apprendrait au besoin que la grand'messe ruisselle, pour ainsi parler, de poésie et, ajouterai-je, d'une poésie si haute qu'on l'humilie en lui donnant ce nom. Surpoésie vaudrait mieux, s'il était possible.

2° Le P. Poucel admet que le problème se pose. C'est déjà beaucoup. Écoutez : « La dévotion (je dirais avec Sainte-Beuve : le sentiment de l'Éternel) recherche-t-elle, supporte-t-elle la forme poétique? Existe-t-il des poésies dévotes?... Cette question prête à la dispute. En remontant à l'origine de la poésie, partout religieuse, les poésies dévotes seraient sans doute d'un exemple aisé : tels les psaumes. Mais après, après le développement de la prose, et étant donné la spécialisation des arts? S'il n'est pas impossible à la poésie et à la dévotion de se rencontrer

(1) L'esthétique de Newman est exposée 1° dans le chap. du 1er vol. des *Essays critical and historical* (*Poetry with reference to Aristotle's Poetics*) : 2° dans les *Lectures and Essays on University subjects* (passim, mais surtout dans la 2e conférence : *Literature*). Il est d'ailleurs extrêmement curieux — et pour moi très encourageant — que le problème poétique ait tant occupé les deux principaux *leaders* du mouvement d'Oxford, Newman et Keble. Cf. de ce dernier les 850 pages : *De Poeseos vi medica*, et, dans les *Occasional Papers and Reviews* le chapitre : *Sacred Poetry*. Voilà peut-être qui devrait faire réfléchir les écrivains de chez nous, catholiques veux-je dire, qui déplorent, non sans fracas, le *byzantinisme* de *Prière et Poésie*.

encore, on pourra estimer le cas difficile, rare, à *cause de leur mutuel éloignement.* » Vous lisez bien, « *leur mutuel éloignement* ». Ce Père ne vous semble-t-il pas encore plus scandaleux que moi, qui, du moins, hésite ou feins d'hésiter? Et, en veine d'hérésie, il continue paisiblement : « L'art de la poésie, noble entre tous, n'est-il pas au fond aussi vain que les autres? » On voudrait bien lui demander ce qu'il pense des hymnes de l'Église, mais il court à l'*Imitation* de Corneille, et il n'en sort plus (1).

Bien avant lui, et presque aussi troublant, l'abbé Desfontaines : « Je ne suis point étonné, écrivait-il, d'entendre plusieurs personnes dire hautement qu'il y a peu de poésie dans l'ouvrage de M. Racine (le fils, hélas!) sur la *Religion. Il y en a certainement et assez pour le sujet.* Peut-être que, s'il s'en remarquait davantage, *ce serait aux dépens de la matière grave et sévère* qui y est traitée (2). »

3° Jusqu'ici nous piétinons. Avec le Dr Johnson, la controverse fait un pas qui me semble décisif : « La contemplation dévote, dit-il, entendant par là l'ensemble des relations intimes entre Dieu et l'âme, ne peut être poétique. Par le seul fait qu'il est admis à implorer la miséricorde de son Créateur et à se couvrir pour cela des mérites de son Rédempteur, l'homme se trouve placé dans un état supérieur où la poésie ne pourrait l'élever. » *Is already in a higher state than poetry can confer* (3).

Un « état », ce mot seul et le point de vue où il nous fixe donnent, me semble-t-il, la clef du problème. Parmi

(1) *Une Poésie dévote. L'Imitation de Pierre Corneille* (*Études*).
(2) *Esprit de l'abbé Desfontaines*, I, p. 127 (1754).
(3) A cet axiome fondamental, Johnson ajoute des arguments moins heureux, que le poète de la *Christian Year*, Keble, réfute sans peine. Johnson dit par exemple : Poésie est invention; or nous n'avons pas à inventer les dogmes chrétiens, etc., etc. Cf. cette discussion — très intéressante — dans le chapitre déjà cité de Keble : *Sacred Poetry*.

les hauts états de l'âme, deux sont ici en présence, peut-être en conflit : l'état poétique ; l'état de prière. Si, comme cela ne fait aucun doute ni pour Johnson ni pour moi, si, dis-je, le premier de ces deux états est inférieur au second, il suit nécessairement, de cette infériorité elle-même, que celui-ci — l'état de prière — ne doit pas adapter les activités qui lui sont propres aux activités de celui-là ; mais au contraire que c'est bien plutôt à l'activité poétique de se modeler, autant qu'elle le peut, sur l'activité de prière et de se hausser jusqu'à elle. Que ces deux activités se distinguent essentiellement l'une de l'autre, nul besoin, je pense, de le démontrer : la première a pour objet soit la « génération », soit la lecture poétique du poème ; la seconde, l'union à Dieu.

***

Distinction spécifique entre ces deux états ; mais non pas opposition. Tout au contraire, harmonie essentielle. Comme la prière, la poésie nous *recueille*, au sens actif et mystique de ce mot ; elle libère la zone profonde. Mais la prière pénètre plus avant que la poésie dans cette zone. D'où il suit encore une fois que c'est la prière qui appelle la poésie ; et non pas inversement. C'est ce que j'ai tâché de démontrer dans *Prière et Poésie*.

***

Elles ouvrent toutes les deux la zone profonde et voudraient nous y fixer. Elles l'ouvrent, l'une et l'autre, par le moyen des mots. Mais la différence est grande entre l'action des mots de la prière et l'action des mots poétiques. Celle-ci tient de la magie. Elle donne aux mots un caractère de sortilège ou de talisman, c'est-à-dire qu'elle

ajoute à leur valeur expressive ou suggestive — laquelle en soi n'est aucunement poétique — une je ne sais quelle vibration qui atteint, sans intermédiaire, l'âme profonde, la réveille, la met en branle. Incantation qui est un fait d'expérience, mais qui n'en reste pas moins paradoxale, inexplicable, puisque, d'une part, les vibrations qui la produisent, toutes mécaniques ou physiologiques, n'ont rien de spirituel, et que, d'un autre côté, ces vibrations nous élèvent au-dessus du sensible, du bruit, des images, au-dessus même des concepts.

Aux mots de la prière aucune force talismanique n'est ajoutée, mais en revanche une vertu surnaturelle qui fait que ces mots, nous ne sommes pas seuls à les dire, que le Christ les dit avec et par nous. Ainsi divinisés, c'est par leur activité naturelle de mots, expressive ou suggestive, qu'ils parviennent à libérer nos activités profondes. Aucune magie, et de là vient, soit dit en passant, que ces mots sont aisément interchangeables, ce qui n'est pas vrai de la poésie. Bien que revêtus d'une puissance surnaturelle, ils agissent d'abord sur l'intelligence, l'imagination, la sensibilité et les sens, comme font les mots de la prose. Ici encore mystère, ou paradoxe apparent, puisque nous ne pouvons nous faire aucune idée de ces ondes surnaturelles qui traversent ainsi les mots de la prière. Mais ce mystère n'a rien de commun avec le mystère de la poésie.

* * *

L'objection saute aux yeux, à savoir que j'enfonce une porte ouverte et qu'en même temps je bats la campagne, en montrant, comme je fais, qu'il y a une différence entre les activités poétiques et les activités de prière. Qui le nie? Et on me rappelle qu'il s'agit présentement de Racine et d'*Athalie*. Racine en prière, me dit-on, et

Racine au moment d'écrire ce poème, cela fait deux. A genoux, qu'il ressemble au plus prosaïque des fidèles, on s'en doute bien ; mais à sa table de poète, de quel droit lui défendez-vous de se gouverner en poète, c'est-à-dire de réaliser à sa manière unique le travail arachnéen, dont parle Valéry ; de provoquer, de guetter, de happer au vol les mots, les tours de langage, les cadences, bref, les talismans ? Après quoi, et pour peu que la Muse ait secondé ce labeur héroïque, *Athalie*, bien que drame sacré, produirait sur nous tout aussi bien, et peut-même plus efficacement que *Phèdre*, l'incantation poétique. Eh ! je n'ai jamais prétendu le contraire. Je dis seulement que ce drame n'aurait de commun avec notre *Athalie* que le titre. Il ne s'agit pas de savoir ce que Racine aurait pu faire, ni même ce qu'il a voulu et pensé faire, mais ce qu'il a fait. Que dans la préparation et la composition d'*Athalie* ses activités de prière interviennent plus efficacement que son génie poétique, et que, par suite, les premières aient plus ou moins gêné les secondes, Racine lui-même ne s'en doute pas. Cette pièce est-elle d'abord et surtout un chant, est-elle d'abord et surtout un cantique ? c'est à notre oreille seule de le décider. J'entends à l'oreille de notre âme. La mienne n'hésite pas, ni celle, on l'a déjà vu, de Sainte-Beuve.

***

Ce qui ne veut pas dire du tout que Racine, lorsqu'il rature le manuscrit d'*Athalie*, soit en oraison ; ni que l'autre manque la messe du dimanche pour se donner tout entier à *Polyeucte*. Il y a une *prière d'état*, qui se poursuit tout le long du jour, qui éclaire, échauffe, comme une lumière diffuse, les actions les plus indifférentes, et qui pénètre certaines de ces actions — le travail poétique, par exemple — jusqu'à en modifier plus ou moins le mé-

iisme. Les démarches intimes d'Adam de Saint-Victor de Mallarmé, appliqués l'un et l'autre à une besogne i du dehors paraîtrait la même, diffèrent profondément. ıe orientation de tout l'être, un pli, une seconde nature ; ef, une posture de prière où je vois Racine et où je ne is — en quoi je m'abuse peut-être — ni l'auteur de *lyeucte*, ni celui de la *Divine Comédie*. Quand je passe *Phèdre* à *Athalie*, je sens que je n'ai plus affaire au ème homme ; ce que je ne sens pas du tout quand je sse du *Cid* à *Polyeucte* ; ce que je sens quand je passe *Dies irae* à l'*Enfer*. Mais encore, comment expliquerez-us que ce passage du poétique au religieux vous soit oins sensible dans *Esther* que dans *Athalie*? Je n'expli-e pas, je constate. Je vous répondrai quand vous m'au- : appris vous-même et par le menu les variations par où passé, de 1689 à 1691, la vie intérieure de Racine.

*
* *

On ne prétend pas davantage que chez Racine l'homme uveau — plus chrétien que poète — ait abjuré le vieil mme. J'ai déjà dit qu'il n'a même pas conscience de la nte paralysie qui désormais le rend plus ou moins propre au jeu poétique. En lui comme en Sainte-Beuve, poète survit. Les deux activités se mêlent ; elles s'en-aident tour à tour et se gênent l'une l'autre. Si dans un ème profane il nous est difficile de marquer le point tique où cesse l' « acte des Muses » et où la prose prend ses droits, le point où les mimétismes remplacent talismans, à plus forte raison devons-nous renoncer à er la mobile frontière qui sépare le chant du cantique. se forment tous deux dans les mêmes régions de l'âme : premier n'est que l'ébauche profane du second et tend tout son élan à le rejoindre. Avec cela, et faute de

mieux, le cantique se plie aux consignes rituelles du lan gage poétique, et par là il bénéficie du trompe-l'œil cou tumier qui nous fait prendre pour de vrais vers des ligne de pure prose. Sans avoir de lui-même la moindre valeu d'incantation, l'alexandrin appelle en quelque sorte l fluide mystérieux qui doit le rendre talisman. Et comm il n'a le droit d'exister que dans la mesure où il transme le courant, nous croyons, rien qu'à l'entendre, qu'il rem plit honnêtement son devoir d'alexandrin.

Oui je viens dans son temple adorer l'Éternel

nous paraît d'abord aussi prometteur que

Dieu! que ne suis-je assise à l'ombre des forêts.

Possunt quia posse videntur. Et si nous tardons à nou apercevoir qu'*Athalie* ne nous donne pas le même plaisi que *Phèdre*, c'est qu'en vérité, et bien que tout différent le cantique d'*Athalie* n'est pas moins délectable que l chant de *Phèdre*. Il y a, du reste, infiniment plus de poé sie authentique dans *Athalie* que dans les *Cantiques spi rituels*.

* * *

Puis-je dire sans me faire lapider que ces *cantiques* n sont pas cantiques, au sens que nous donnons à ce mo quand nous l'opposons à chant? Les *Cantiques spirituel* traduisent excellemment, mais presque uniquement, le méditations de Racine. Le talent seul les met au-dessu des cantiques proprement dits :

Je mets ma confiance,
Vierge, en votre secours;

ou des exercices parallèles de Jean-Baptiste Rousseau. C sont des discours en vers, *Athalie* une prière de tout

âme, une prière vivante, et non un schéma de prière :

Oui, mon Dieu, QUAND *mes mains de tout mon héritage*
Aux pauvres feraient le partage;
QUAND MÊME pour le nom chrétien,
Bravant les croix les plus infâmes,
Je livrerais mon corps aux flammes (1),
Si je n'aime, je ne suis rien.

e souligne d'un trait les contre-charmes ; et de deux les rticulations discursives :

QUE je vois *de vertus qui* brillent sur *ta* trace,
Charité, *fille de la grâce*!
Avec toi marche la Douceur,
QUE suit, *avec* un air *affable*
La Patience *inséparable*
De la Paix, *son aimable sœur*...
TEL QUE l'astre du jour écarte les ténèbres,
De la nuit *compagnes funèbres*,
TELLE tu chasses d'*un coup d'œil*
L'envie aux humains *si* fatale,
Et *toute* la troupe infernale
Des vices, *enfants de l'orgueil*.

ille, *sœur*, *compagne*, *enfants*, ses appositions elles-mêmes nt perdu leur ancienne magie.

Libre d'ambition, simple et sans artifice,
AUTANT QUE TU hais l'injustice,
AUTANT la vérité *te* plaît.
Que peut la colère *farouche*
Sur un cœur *que jamais ne touche*
Le soin de son propre intérêt?

t ceci encore :

L'amour sait tout vaincre, *tout* croire,
Tout espérer et *tout* souffrir.

(1) N'y a-t-il pas quelque incohérence dans ces deux vers? La croix est pas un bûcher. Il me semble aussi qu'à l'exception de sainte polline, un martyr ne livre pas son corps aux flammes.

Un discours ; ni le chant, ni le cantique. Encore moins le cantique du Pur Amour. Ce n'en est que la théologie. Et de celle-ci le style est nécessairement prose.

L'amour sur tous les dons l'emporte avec justice.....

Prose pure, s'il en fut jamais. C'est là, pour mieux dire, une belle version latine, et non pas une prière chantée. Comparez de plus près les deux extases : celle de saint Paul que le premier Cantique met en vers ; et celle de Joad. Comparez-les, dis-je, non pas d'abord du point de vue poétique, mais du point de vue religieux. Malgré son incomparable splendeur, la Prophétie de Joad ne présente pas un seul trait où ne se reflète la ferveur moyenne de Port-Royal, la ferveur même de Racine. Tandis que les sublimes sentiments de la I^re^ Épître aux Corinthiens, la Mère Agnès elle-même et M. Hamon n'oseraient qu'en tremblant les mêler à leur prière. Pour Racine une telle perfection — Patience ; douceur ; amour pur — est un idéal si lointain encore qu'il ne peut trouver, pour le désirer et pour le peindre, que des mots opaques, *unreal* comme dit Newman.

*
* *

Veut-on me permettre de citer ici, en la corrigeant quelque peu, une de mes pages perdues où j'ébauchais cette même distinction entre le chant du poème profane et le cantique du poème religieux ? « Dans toute poésie, et à plus forte raison dans la poésie chrétienne, et à plus forte raison encore dans la poésie liturgique, l'incantation poétique n'est pas seule à se produire, celle veux-je dire qui est attachée étroitement à la magie des mots. » J'irais plus loin aujourd'hui et jusqu'à penser que, plus un poème est profondément religieux, moins il doit à cette magie verbale l'action qu'il a sur les âmes. « Il y a ou il peut y

voir, dans nos hymnes, deux incantations, non pas enne-
nies mais qui se distinguent et qui n'agissent pas toujours
e concert : l'une plus immédiatement religieuse et qui
net en branle nos activités de prière ; l'autre qui déter-
mine chez certains une expérience proprement poétique. »
Aujourd'hui, je réserverais à la poésie seule ce caractère
magique. A parler exactement, il n'y a pas d' « incantation
mystique », et j'ai dit plus haut pourquoi. Pierre Damien
– se demande anxieusement l'auteur d'un très bel
ouvrage sur les *poètes latins de langue chrétienne*, M. Raby,
– Pierre Damien, puis Adam de Saint-Victor, puis Tho-
mas d'Aquin, pouvons-nous saluer en eux d'authentiques
poètes au sens rigoureux du terme? Un courant de poésie
pure circule-t-il dans leurs vers? Ont-ils le don mystérieux
de communiquer aux mots qu'ils alignent cette puissance
magique, faute de laquelle un poème reste prose? M. Raby
hésite. « Au lieu de vous récrier, saisissez bien la difficulté
qui le tient en suspens. C'est le conflit entre l'humanisme
pur et la mystique pure. Comme moi, je crois bien que
M. Raby donnerait toutes les *odes* d'Horace pour une de
nos divines séquences, le *Victimae Paschali* ou le *Sta-
bat*, par exemple... L'office au Saint-Sacrement l'émeut,
l'exalte, le comble..... seulement il veut savoir quelle est
la nature de cette fascination : quelles sont les régions de
l'âme profonde qu'elle ébranle directement ; par quels
moyens elle s'opère. Pour lui, et à juger ces deux poèmes,
en humaniste, le *Pange lingua* de Fortunat l'emporte
décidément sur celui de saint Thomas d'Aquin, non que
ce dernier soit une moindre merveille, de beaucoup s'en
faut, mais une merveille de foi et d'amour. »

*
* *

Il n'est pas de poésie proprement et efficacement reli-

gieuse qui ne nous rapproche de la Divine Présence. Mais au lieu que certains poèmes vont droit à Dieu — *Athalie* par exemple et toutes les compositions liturgiques —, certains autres passent par la créature. Ne pourrait-on pas dire que, dans l'ensemble de son œuvre, Claudel aspire au théocentrisme liturgique? Chez Francis Jammes et chez Marie Noël, Dieu n'est pas l'unique personnage. De là viendrait que Jammes converti garde l'usage facile de ses anciens talismans, et que le plus païen des humanistes ne résiste pas aux sortilèges de Marie Noël. Si l'on résiste davantage à Claudel, c'est peut-être que celui-ci tâche magnifiquement de substituer aux musiques fatiguées de la poésie soi-disant religieuse, un cantique nouveau et ancien tout ensemble, par où nous serait rendue plus présente « l'omnipotence du Personnage Éternel », comme parle Sainte-Beuve. Bien avant Claudel, le bon Keble ne disait-il pas qu'on devrait imaginer à l'usage exclusif de la poésie sacrée une sorte de plain-chant? (1)

***

Comment donc des lettrés « purs » et qui se croient réfractaires à toute espèce d'émotion religieuse peuvent-ils être accessibles à la beauté d'*Athalie*? Il faut distinguer et jeter par-dessus bord tels de ces lettrés qui, bien qu'à leur insu, ne sont pas moins réfractaires à la véritable expérience poétique. Ceux-ci, bien évidem-

(1) « *If grave, simple, sustained melodies — if tones of deep but subdued emotion are what our minds naturally suggest to us upon the mention of sacred music — why should there not be something analogous, a kind of plain chant, in sacred poetry also? fervent, yet sober: awful, but engaging: neither wild and passionate, nor light and airy: but such as we may with submission presume to be the most acceptable offering in its kind, as being indeed the truest expression of the best state of the affections.* » *Sacred Poetry*, *op. cit.*, p. 01.

nt, ne comptent pas. Pour les autres, rien de plus sim-
. *Jacob et Esaü* : ils analysent mal leur impression et
ribuent à l'incantation poétique ce qui n'est en réalité
ur eux que le rayonnnement religieux d'*Athalie*.
Tout ceci est bien sommaire, je le sais mieux que per-
ne. De simples *hints*, comme disent les Anglais ; des
ints d'interrogation, des fenêtres dessinées à la craie
la muraille, des amorces, un appel constant à la colla-
ration du lecteur. Il faut bien toujours commencer
r là : *Intelligentibus pauca et benignis*. Car les autres
qu'ils verront ici de plus clair c'est que pour moi l'au-
ur d'*Athalie* est un méchant poète et l'auteur de
lyeucte un incroyant. Qui sait même s'ils ne me repro-
eront pas, non plus seulement d'avoir confondu la poé-
e et la prière, le naturel et le surnaturel, comme j'avais
t, paraît-il, dans *Prière et Poésie* ; mais encore d'avoir
umilié la prière devant la poésie, et, nouvel Apostat,
avé sur le Temple des Muses : Les chrétiens n'entrent
s ici ?

***

Ce qui est vrai d'*Athalie* ne le serait-il pas également
— *mutatis mutandis* — de l'*Énéide* ? Nous entendrions
ns les *Géorgiques* le vrai chant, dans l'*Énéide* le cantique
e Virgile. Keble, Nettleship, Gaston Boissier et M. Car-
pino. Cette vue nous réconcilierait avec l'insignifiance
teuse d'Énée, lequel, en cela semblable à Joad, ne serait
us le personnage principal du poème. L'*Énéide* serait
ux *Géorgiques* ce qu'*Athalie* est à *Phèdre*.....

H. Bremond.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Deux spectacles en musique

Un ballet de Beethoven.

Un vent de Ballets Russes a passé sur l'Opéra. Le jeune protagoniste de la troupe Diaghilew dispersée par la mort, M. Serge Lifar, ce svelte et harmonieux athlète de 22 ans, bondit aujourd'hui sur les planches de l'Académie Nationale de musique. Mieux encore, il y anime les jeux aériens de la compagnie dansante la plus illustre du monde. Car il fait là ses débuts véritables comme maître de ballet : l'été dernier chez Diaghilew, il avait sans doute vêtu d'une chorégraphie nouvelle ce curieux fabliau mimé qu'est *le Renard* de Strawinsky. Mais ce n'est pas un travail à mettre en balance avec la mise en scène des *Créatures de Prométhée*.

M. Lifar avait à informer une matière assez vénérable, qui est une célèbre partition de Beethoven.

Salvatore Viganò, maître de ballet.

Joué en 1801, à Vienne, ce *Prométhée* avait été composé pour le grand danseur et maître de ballet Salvatore Viganò et sans doute par admiration pour une jolie ballerine, la Cassentini, qui alors enchantait les Autrichiens. Viganò est une des figures les plus originales de la danse au théâtre et ce fut certainement une chorégraphe de génie (1). En 1801 d'ailleurs ce génie ne montrait pas

(1) Les deux travaux à consulter sur Viganò sont un chapitre d'André Levinson dans ses *Meister des Balletts* (traduction, par

encore toute sa nouveauté — non plus que celui de Beethoven (1). Mais Viganò était déjà fameux. Comme les Taglioni, dont j'ai parlé le mois dernier, comme maints danseurs de ce temps, et suivant d'ailleurs une tradition qui régnait aussi bien dans les métiers que dans la peinture ou la musique, les Viganò formaient une dynastie vouée à Terpsichore. Ainsi le père de Salvatore — Onorato Viganò — était un chorégraphe très connu ; sa mère, sœur du compositeur Boccherini (faut-il croire à l'hérédité? mais on aime à penser que Salvatore doit à cette parenté glorieuse son talent musical, sinon un respect superstitieux de la musique), sa mère était une danseuse célèbre, et ses oncles virevoltaient comme toute la famille. Lui-même, le jeune Viganò, pendant une tournée en Espagne où l'avait conduit son oncle Giovanni, avait épousé une danseuse de la plus grande beauté, Maria Medina, qui, à son tour, devint célèbre, trop célèbre pour le bonheur de son mari. C'était un imprudent... d'autant plus imprudent que ce naïf ami des beaux-arts ne se lassait point d'exhiber sur les tréteaux et de faire danser en costumes légers (pour l'époque) cette beauté séduisante. Durant un premier séjour du jeune ménage à Vienne, en 1793, elle a tant de succès qu'elle exerce une influence sur la mode et que les élégantes s'habillent « à la Viganò » : c'est l'histoire habituelle, déjà ancienne à cette date et qui se renouvellera soit avec Marie Taglioni soit (et de façon plus ample) avec nos Ballets Russes (2).

M. Reinhold von Walter, de l'ouvrage publié en russe en 1915), Potsdam, 1923; pp. 69-94, *Stendhal und Viganò*, — et l'article d'Henry Prunières, *Salvatore Viganò* (numéro spécial de *la Revue Musicale*, *le Ballet au XIX^e siècle*, décembre 1921, pp. 71-94), article écrit avant que l'auteur ait pu connaître l'ouvrage de Levinson. — Sur le *Prométhée* de Beethoven et Viganò (1801), voir dans le numéro spécial de *la Revue Musicale* (avril 1927) consacré à *Beethoven* l'article de Levinson, *Beethoven et Viganò* (pp. 87-97).

(1) Né à Naples en 1769, Viganò avait donc alors 32 ans. (Je rappelle que Beethoven est né en 1770.)

(2) Beethoven, autre effet de la mode, écrit alors un menuet *à la*

Cependant et tandis qu'applaudissaient les balletomanes et que protestaient les moralistes, l'impératrice craignait pour la fidélité de son royal époux, grand admirateur de Mme Viganò, et on se demandait si des politiciens sans scrupules ne songeaient pas à lui donner auprès de François II la place qu'occupera Lola Montès auprès d'un autre souverain. Si bien qu'après une tournée en Allemagne et à Prague et un séjour dans son Italie natale, Viganò, quand il est rappelé à Vienne, y revient seul (1799 à 1803). Plus tard cet homme doux et réglé, tout occupé de son art, n'ayant pas médiocrement souffert, dut se séparer de la trop volage Espagnole.

Les réformes de Viganò.

Ce n'est que plus tard aussi, mais, si l'on en juge par son caractère, non sans avoir beaucoup réfléchi durant ses années de préparation, qu'il donna libre cours à son génie de réformateur. Il faut noter ici qu'en même temps que Maria Medina, il avait rencontré en Espagne un camarade plus utile à son métier de chorégraphe, le Français Dauberval, élève de l'illustre Noverre et qui a laissé un nom dans les annales de la danse. Il est certain que Dauberval lui donna, en ce qui concerne la pure technique, des conseils dont il profita et qu'il le fit avancer dans la pratique de cette danse d'école, qui s'était formée chez nous, et où

Viganò. — Quant à la manière de Maria Medina, « sa danse, très voluptueuse, consistait, au témoignage des contemporains, en une succession d'attitudes empruntées aux statues, bas-reliefs et fresques antiques » (Prunières, p. 75). Cet emploi des modèles antiques même en un ballet (erreur, à la vérité, erreur aussi de Noverre, car la danse n'est pas la plastique...) marque bien le goût d'une époque. Mais il est clair que la célèbre danseuse ne se bornait pas à de telles reproductions et qu'elle séduisait aussi par une danse véritable, comme d'autres témoignages le manifestent. S'il s'agit de son vêtement, il faut confesser que ces « voiles légers », dans les documents iconographiques reproduits par Levinson, paraissent assez chastes...

a France alors triomphait sans conteste (1). Mais nous ne aurions douter qu'il lui ait transmis pareillement les idées le Noverre, dont il était l'un des rares adeptes. On sait que Noverre, combattant le ballet traditionnel et ce qu'il nommait ses artifices, non seulement donnait une grande place à la pantomime, et voulait créer une danse tout expressive, capable de traduire les divers « mouvements de l'âme », mais avait l'ambition de transformer les ballets en de véritables drames ou comédies à la muette : c'est l'apogée du ballet d'action ; parallèlement il rénovait le costume et transformait le décor, artiste attentif au jeu des couleurs et à l'ordonnance des groupes. Quels que fussent leurs excès, ou mieux leurs erreurs d'esthétique, ces réformes proposées au nom d'un impossible retour à la nature (ne sommes-nous pas à la fin du XVIII[e] siècle et dans l'atmosphère de Jean-Jacques Rousseau ?) ont pu exercer, parfois, une heureuse influence sur des spectacles soit un peu languissants ou figés dans de certaines routines (encore que la technique classique, née d'un principe fécond et sûr, continuât à se développer : Auguste Vestris et Duport suffiraient à le prouver). Mais elles n'ont jamais triomphé chez nous, et bientôt le ballet romantique va magnifier de la manière que l'on sait et même transfigurer, sans la trahir, la pure danse d'école. D'ailleurs Noverre lui-même, danseur-né, repris par son art dès qu'il montait sur les planches, était assez éloigné d'appliquer intégralement les belles théories qu'il développe à perte de vue, n'étant alors gêné par rien de concret, sans ses *Lettres sur la danse et les ballets*.

Viganò n'a guère insisté là-dessus, je crois, et ses panégyristes surtout ont violemment protesté (cette violence indique peut-être le point sensible) contre la dette

(1) En 1792, Viganò met en scène à Venise (théâtre de la Fenice) un ballet alors célèbre de Dauberval, *la Fille mal gardée*, qui fut longtemps joué à Paris. Comme maître de ballet original, Viganò semble avoir fait ses débuts avec *Raoul*, l'année précédente (Venise, théâtre San Samuele).

qu'il aurait contractée à l'égard de Noverre : parfois, affectant de ne pas nommer le chorégraphe français, on juge moins dangereux de lui donner comme prédécesseur un Allemand obscur (1). On veut en faire une *proles sine patre creata*. Ce n'est vraisemblable nulle part — et en aucun domaine artistique. Les relations de Viganò avec Dauberval ne le montrent pas moins, dans le cas qui nous occupe, que la similitude entre les théories des deux grands réformateurs, — qu'il s'agisse de la danse proprement dite (c'est à regret que Viganò, pour céder au public, introduit quelques pas de deux et variations selon le goût classique, mais d'ordinaire il ne les admet, et rarement, que lorsqu'ils sont légitimés par l'action, fût-ce une danse d'ensemble comme la forlane d'*Otello* et les danses sacrées de la *Vestale*), ou bien de l'importance attribuée au décor, de la conception des groupes, qui jouent chez lui un rôle de premier plan et qu'il ordonne avec un soin méticuleux, de la recherche constante de l'expression et enfin de la prédominance accordée au « spectacle ». Car le ballet de Vigano devient vraiment un « spectacle », plus encore qu'un drame. *La Vestale*, 1818, est un drame assez fortement lié (2), mais les *Titans*, 1819, sa dernière œuvre d'importance, comme bien d'autres ballets, sont plutôt, et il avoue que c'est ce qu'il recherche, une succession de tableaux magnifiques et surprenants. C'est aussi ce que nous devions admirer dans quelques-unes des plus belles

(1) Il s'agit « d'un certain Hilferding » qui, d'après le biographe de Viganò, Carlo Ritorni, aurait le premier « mis les tragédies françaises en pantomimes » (Levinson, *Meister*, p. 85). Déjà un adversaire de Noverre, le maître de ballet italien Gasparo Angiolini (*Lettere di G. Angiolini à M. Noverre...*, Milan, 1773), lui jetait dans les jambes Hilferding, qui aurait conçu sa réforme dès 1742 (Levinson, *Ibid.*, p. 59 sq.).

(2) C'est pourquoi sans doute Prunières (p. 84) écrit que « *la Vestale* semble bien avoir été l'œuvre la plus parfaite de Viganò ». Il ne considère pas ici la danse mais plutôt la « valeur dramatique » de l'œuvre. D'ailleurs il n'a pas pour la danse d'école les yeux de l'amateur « orthodoxe »...

créations de Diaghilew et ce que leur devaient reprocher (avec indulgence...) quelques puristes. Mais Viganò applique délibérément, franchement, avec « esprit de suite » et sans broncher, ce que Noverre a surtout rêvé. Sur certains points, non sur l'inspiration essentielle, il paraît différer du maître français. On nous explique notamment que sa pantomime n'était pas une pure pantomime (mais je ne crois pas, pour ma part, que tel ait été le dessein de Noverre) : c'était une pantomime si bien rythmée, si éloignée du simple langage des gestes, si obéissante à la musique qu'elle devenait danse ou demi-danse et réintégrait de quelque façon en elle-même le mouvement saltatoire (1); ceci frappait surtout dans les ensembles où chaque acteur d'un groupe assez nombreux (on nous donne comme exemple la scène de la conjuration dans *les Strelitz*) avait ses gestes propres, accordés à son caractère et scrupuleusement rythmés, mais où l'impression globale n'en était pas moins très une et très harmonieuse, — image d'une symphonie où se fondent les voix des instruments divers. A régler de pareils tableaux Viganò prenait une peine infinie, exigeant un nombre inouï de répétitions, n'épargnant ni son temps, ni celui des directeurs,

(1) Cette « pantomime rythmée intermédiaire entre la mimique naturelle et la danse », Henry Prunières (p. 91 l'a comparée à « l'action dansée des *Femmes de bonne humeur* [une des trouvailles les plus originales des Ballets Russes] réalisée par Massine, qui, lui aussi, se préoccupait de créer un ballet d'action entièrement dansé ». Une brochure d'Angelo Petracci (sous le pseudonyme de Tito Nani) consacrée aux *Titans* de Viganò (*Il ballo intitolato I Titani esaminato*, Milan, 1819 analyse curieusement les idées du grand chorégraphe et sans doute offre l'écho de ses entretiens (cf. Levinson, *Meister*, p. 87). Remarquer notamment que Viganò la brochure suppose un dialogue de Viganò avec un étranger) veut que la pantomime soit dansée (*ballare*) au lieu d'être marchée (*camminare*) comme on en use en France. Nous savons aussi que Viganò soignait les jeux de physionomie (nombreux témoignages des contemporains, émus, comme Stendhal, par ces expressions dramatiques : voir notamment la description du jeu de la Pallerini dans *la Vestale* donnée par Carlo Ritorni, Prunières, p. 85). Nous sommes ici un peu loin de la danse...

qui se fâchaient quelquefois, — car les dates annoncées pour une « première » n'avaient à ses yeux aucune importance, — et qui menaçaient de le poursuivre en rupture de contrat. Le *lento et freddo* Viganò, d'ailleurs aussi long à concevoir qu'à exécuter, ne s'en émouvait guère et ne voulait livrer que des œuvres parfaites. Heureuse compensation, il faut ajouter que ce metteur en scène qui exigeait tant de ses danseurs était avec eux patient et d'humeur égale (encore qu'obstiné). Il fut servi par des interprètes admirables (entre lesquels on nomme surtout la Pallerini, célèbre comme mime plus encore que comme danseuse, et qui fit travailler la Pasta) et par une troupe qu'il avait lentement formée. Il ne le fut pas moins par un décorateur de génie, attaché à la Scala de Milan, Sanquirico, dont les estampes conservées nous donnent quelque idée de ces grandioses et somptueux spectacles.

La grande période.

C'est en effet sur la grande scène de la Scala que Viganò, à partir de 1812 (date des *Strelitz* qui furent son premier ballet complètement original), donne la série de ses authentiques chefs-d'œuvre. Les années qui s'étaient écoulées entre son retour de Vienne (1803) et son établissement définitif à Milan avaient été employées à élaborer lentement (comme il faisait toutes choses) sa nouvelle doctrine et à l'appliquer progressivement. De 1812 à 1821, où il meurt inopinément, s'étend l'époque de sa pleine maîtrise, qui n'eut pas le temps de connaître la décadence. Les moments essentiels en sont marqués par ces vastes spectacles qui surprirent et enchantèrent les contemporains, à la façon dont les Ballets Russes nous ont enchantés (car il n'est pas douteux que ce furent, à cent ans de distance exactement, des Ballets Russes — avec d'autres couleurs et un autre style, mais avec un esprit semblable, et Viganò est un prédécesseur de Fokine) : les *Strelitz* déjà nommés (c'est le sujet que traitera Moussorgsky dans

son opéra fameux de la *Khowantchina*), une seconde version, beaucoup plus grandiose, du *Prométhée* (1813), puis *Mirra*, *Otello*, *Dédale et Icare*, *Psammi, la Vestale*, *les Titans*, une *Didon* qu'il ne put achever — (je me borne à quelques titres)...

Stendhal et Viganò.

Magnificences inouïes... Rien de plus enivrant peut-être, mais rien de plus éphémère qu'un ballet, et nul spectacle qu'il soit plus difficile de représenter à l'imagination après un siècle écoulé... ou beaucoup moins. On n'a pas même réussi, après tant d'efforts et quand les chorégraphes les plus illustres s'y sont épuisés, à transcrire avec exactitude une partition de danse comme on fixe une partition musicale. Il faut, péniblement, interroger, interpréter les descriptions, souvent les allusions des contemporains (mais que de rhétorique pour une once de précision et que rares y sont les expressions techniques), les livrets et les programmes, fort secs et qui, tout au plus, résument une histoire, mais ne nous montrent rien, les dessins et tous les documents iconographiques (aujourd'hui les photographies) qui, eux, nous montrent quelque chose, — mais quelque chose d'immobile, un moment arbitrairement saisi, quand la danse est mouvement qui se fait et se défait sans cesse, « continuité pure » (1)... A l'égard de Viganò, nous avons les belles estampes de Sanquirico (2), nous avons les brochures que suscita l'enthousiasme de ses compatriotes ou qui nous apportent l'écho de controverses passionnées, nous avons l'ouvrage, à la vérité assez minutieux et où certains ballets sont décrits longuement, de son pieux biographe Carlo

(1) Le cinéma peut ici rendre de grands services (comme les disques transmettront à nos petits-neveux certaines exécutions et l'interprétation voulue par l'auteur); sans doute l'appliquera-t-on à conserver des documents chorégraphiques.

(2) Quelques bonnes reproductions dans l'article de Prunières.

Ritorni (1), nous avons surtout les témoignages de Stendhal (particulièrement dans ses lettres à Mareste).

C'est à Stendhal en effet que Viganò, assez oublié au cours du XIX• siècle, doit de remonter aujourd'hui à la gloire... Comme on l'a remarqué, si le grand homme, jusqu'à ces dernières années, n'a pas eu dans l'histoire du ballet la place qu'il mérite, il le faut attribuer sans doute à ce qu'il ne s'est jamais fait applaudir dans Paris. Mais Viganò — ou sa renommée posthume — a eu la chance d'avoir en Stendhal, pendant son exil volontaire à Milan, un admirateur aussi nourri d'enthousiasme que le plus ambitieux le pourrait souhaiter. L'écrivain que ravissait l'atmosphère des théâtres italiens et « la musique du plaisir » a été véritablement grisé par ces spectacles magnifiques et qui semblèrent une nouveauté prodigieuse ; il estime qu'il est impossible à qui ne les a pas vus, et surtout en France, où règne l'art classique des Gardel, de s'en faire la moindre idée. On ne saurait douter en effet que ces ballets aient été chose fort nouvelle, pour lesquels Vigano lui-même, voulant les distinguer de tout autre genre connu, avait imaginé le nom de choréodrames. Les éloges sans cesse répétés de Stendhal (et qui persistent après la mort du chorégraphe) paraissent hyperboliques, mais ils sont au ton même des dithyrambes qui, en prose ou en vers, pleuvaient, comme des couronnes de fleurs au théâtre, sur l'heureux et placide triomphateur. Notre écrivain italianophile et balletomane ne se borne pas à placer Viganò dans la triade (Canova, Rossini, Viganò) qui fait à ses yeux la gloire de l'Italie, mais il l'égale à un Shakespeare, ce qui chez lui est dire plus qu'on ne saurait, et il juge même que son *Otello* produit une plus vive impression que le drame original, comme sa *Mirra*, tirée

(1) *Commentarii della vita e delle opere coredrammatiche di Salvatore Viganò et della coregraphia e de corepei, scritti da Carlo Ritorni, Reggiano.* Milan, 1838.

d'Alfieri, surpasse la pièce d'Alfieri (1). On alignerait cent témoignages aussi chaleureux, auxquels par malheur (ce serait trop demander) il ne manque que la précision. Mais Stendhal a fait mieux. Sa gloire et l'incroyable faveur qu'on lui marque aujourd'hui (dussent les Stendhaliens me brûler, je ne puis me tenir d'avouer que je la trouve un peu exagérée...) ont amené la gloire de Vigano et c'est par Stendhal, c'est en lisant Stendhal, que Levinson et Prunières ont été conduits à étudier l'auteur de *Prométhée*.

Les deux « Prométhée » (1801, 1813.)

Il faut y revenir à ce *Prométhée* de 1801, à ce « petit Prométhée », celui de 1813 étant le « grand » par ses dimensions comme par la perfection et la nouveauté de la chorégraphie. Mais il faut dire tout de suite que ce « grand Prométhée » n'est plus exactement celui de Beethoven, Viganò ayant gardé une partie seulement de la partition originale et, pour le reste, employé des fragments pris à la *Création* de Haydn. Ces sortes de pots-pourris lui étaient habituels. Dans un même ballet, à des pages de musiciens illustres il mêlait des musiques écrites spécialement par des compositeurs qu'il rétribuait (notamment le comte de Gallemberg) ou bien, étant lui-même musicien et d'assez bonne qualité, il composait l'air dont il avait besoin et qu'il ne trouvait pas ailleurs. Je n'oserais dire, à ce propos, avec Henry Prunières, que la « com-

(1) Noter encore cette prophétie conditionnelle : « Si Viganò trouve l'art d'écrire les gestes et les groupes, je maintiens qu'en 1860 on parlera plus de lui que de Mme de Staël, donc j'ai pu l'appeler grand homme. » Stendhal se rencontre ici avec Ritorni qui assure que, si ses choréodrames pouvaient être conservés, il occuperait le quatrième des trônes classiques (en matière de théâtre) à côté d'Alfieri (tragédies), Goldoni (comédies) et Métastase (livrets). Viganò avait d'ailleurs médité sur la transcription chorégraphique, ce rêve de tout maître de ballet.

plète soumission du geste à la musique était une caractéristique » de son art ; je dirais plutôt la soumission de la musique à la danse, qu'elle a pour mission de servir. Aucun ami de la danse ne lui en fera reproche (pas plus que de puiser où il lui convenait et de juxtaposer divers morceaux). Car c'est la bonne doctrine et il faut toujours répéter qu'en un ballet la danse est « première » et que la musique ici n'a pour but que de favoriser son vol.

Beethoven et la danse.

Au surplus, le *Prométhée* de 1813 n'est aucunement un sacrilège musical et la partition de Beethoven ne forme pas un tout dont il serait impossible de rien distraire. Elle n'est même pas « expressive » (ce dont je me garde bien de la blâmer), ne cherche que médiocrement à peindre les sentiments que marque le livret et n'a rien d'un poème symphonique. Ce n'est, après une ouverture (ou introduction) fort connue, qu'une suite de seize morceaux assez distincts, aux *tempi* variés, comme il est nécessaire à un ballet, et que l'auteur a voulu rendre favorables à la danse. Il n'est pas sûr qu'il y ait merveilleusement réussi et que son *Prométhée* soit une partition vraiment chérographique (bien moins, en vérité, que la très plate *Giselle* d'Adolphe Adam). Beethoven avait d'autres dons... et qui peut-être se concilient mal avec celui-ci. Levinson a très intelligemment observé que Beethoven a été comme obsédé par les rythmes de danse qui tourbillonnaient dans la joyeuse Vienne et en coloraient sans cesse l'atmosphère, qu'il a même souvent essayé de fournir une matière dansante aux frivoles citadins, mais que ni les amateurs, ni les professionnels n'ont usé volontiers de ses bonnes intentions ; le grand homme doit ici quitter la place à un Johann Strauss et il n'écrira jamais *le Beau Danube bleu*. Ces airs, que les contemporains ne jugeaient pas assez « populaires », « ce n'est pourtant pas, dit Levinson, l'impulsion saltatoire qui leur faisait défaut ». On le voit bien à cer-

ains mouvements des grandes symphonies — et surtout e la septième : d'où la tentation de la danser, erreur 'Isadora Duncan. « Car c'est un leurre que de vouloir xtraire du flot sonore les vestiges du mouvement corpo- el qui s'est fondu et aboli en lui. Dans une telle œuvre, e geste rythmique initial, l'incitation musculaire du dan- eur sont totalement résorbés par le discours musical qui)béit à sa logique propre. La danse a ici abdiqué et s'est 'aite musique. » Par la même raison (trop de musique, ou exclusive souveraineté de la musique), Beethoven, mal- gré *Fidelio*, ne sera jamais un vrai musicien de théâtre et qui puisse se plier aux exigences du spectacle. Le *Promé- thée* certes est plein de rythme, mais ce n'est pas un rythme de danse et les grands accents, si caractéristiques, de Beethoven qui ponctuent et coupent le discours musical ne me semblent pas non plus faits pour soutenir un mou- vement de ballet — tout à l'inverse. En 1801, la critique en eut le sentiment, qui estima cette musique trop savante et mal adaptée aux nécessités de la danse. D'ailleurs il faut avouer que, jugée seulement comme « musique pure », *Prométhée* ne saurait compter parmi les grands chefs- d'œuvre du maître. Lui-même, Beethoven, ne devait pas la tenir pour une œuvre achevée, puisqu'il y chercha plu- sieurs fois des matériaux à « remployer » : un thème du final en particulier, — détail connu, — se retrouve dans le dernier mouvement de la *Symphonie héroïque* (et en deux autres œuvres...). (Je rappelle, pour fixer la chrono- logie, que *Prométhée* se place entre la première — 1799 — et la seconde symphonie, — 1802, l'*Héroïque* étant de 1803). Quant à Viganò, il ne semble guère avoir apprécié l'honneur que lui faisait Beethoven : sur le programme le musicien est sèchement mentionné, *après* l'argument, côte à côte avec le décorateur, et, dans sa biographie du danseur, *publiée en 1838...*, Ritorno ne le mentionne même pas. Par compensation, Beethoven ne se montra guère satisfait de son chorégraphe et, comme le ballet n'eut pas un immense succès, il semble lui attribuer leur commune

« demi-victoire » — car défaite serait bien trop dire.

Néanmoins c'est par piété à l'égard de Beethoven qu'on a remonté le ballet.

In memoriam.

Piété quelquefois exagérée de la part des nouveaux librettistes. L'érudit M. Jean Chantavoine et feu Maurice Léna, bon lettré, habile aux travaux de la scène, ont voulu nous donner une reconstitution aussi exacte que possible. Entreprise malaisée, l'argument qui nous a été transmis étant sommaire et assez gauchement rédigé, d'autre part la musique de Beethoven, malgré quelques indications de sa main, ne laissant pas toujours deviner à quelles situations elle se doit appliquer (on complète, il est vrai, par les comptes-rendus de l'époque et le livre de Ritorni — mais que de vague et d'inexactitude !). Enfin cet argument n'est pas de Beethoven et la piété ne nous oblige pas... Il est même assez médiocre et, comme on l'a écrit, quelque peu « dessus de pendule », affadissant et banalisant à souhait l'antique légende (le « grand Prométhée » de 1813, avec des « absurdités », avouera Stendhal, a une autre ampleur et d'autres visées). Ce pourquoi, en 1930, il s'agissait d'abord de créer quelque chose de *vivant*, *à partir* de la musique. Raisonnablement, M. Serge Lifar, en ce qui le concernait, s'y est efforcé (je ne sais pas très exactement sur quoi portent les modifications qu'on lui reproche, en tous cas il en est une fort visible : le rôle de Prométhée, qu'il assume comme danseur, est devenu le principal, tandis qu'en 1801 ceux des deux statues animées, des « deux créatures » modelées par Prométhée, occupaient le premier plan, puisqu'ils étaient joués par Viganò et la Cassentini). De manière qu'un léger désaccord est survenu et que le livret n'est pas signé officiellement par ses auteurs.

Le Prométhée de 1930.

Voici comment il se présente. Sur la scène réduite en profondeur, d'immenses rochers en muraille verticale, que

oupe, de haut en bas, une fente oblique où transparaît
u bleu, se creusent à gauche en une sombre caverne ; là
abritent, un peu effarées, les « créatures de Prométhée »,
s deux statues modelées par le fils des Titans et auxquel-
s il a insufflé la vie, mais une vie au ralenti, et son
uvrage n'est pas achevé ; on le voit qui descend en cou-
nt, le long de la brèche, fier et souple, libre de vertige,
oportant le feu qu'il vient de dérober au ciel. Il tâche
'en animer les blanches créatures, dans lesquelles le pro-
ramme et la lorgnette nous font reconnaître le léger
eretti et la svelte Spessivtzeva, c'est-à-dire un excellent
anseur et une danseuse magnifique. Leurs dons aériens
'ont guère l'occasion de se manifester ici, du moins en ce
remier tableau, car l'ingénieux Prométhée ne réussit
u'à moitié son expérience : le couple se meut avec rai-
eur et difficulté, à la façon d'automates, et surtout, res-
ant à demi-animal, il n'a que des instincts élémentaires,
ncore assez éloignés d'une vie proprement humaine.
'rométhée néanmoins commence d'éveiller leur sensibi-
té en leur faisant respirer une fleur et admirer le specta-
le de la nature. Mais il faut en venir à un parti plus
adical et jouer le grand jeu, c'est-à-dire mobiliser Apol-
on et sa cour.

Leur modeleur les mène donc non sur le Parnasse, qui
st pourtant le domicile habituel du dieu, mais sur l'O-
ympe. Je suis fâché que cet Olympe et ses habitants
oient quelque peu académiques. La scène est bordée à
roite et à gauche par de hautes colonnes cannelées ; au
ond, devant un ciel légèrement irréel, sans perspective et
ouvert de mille petits nuages en flocons, Apollon, aux
raperies étincelantes de blancheur, et son cortège bariolé
rônent sur des praticables, qui sont de grands chapiteaux
orinthiens, — et ils forment un tableau vivant très soigné...
Les décors et le dessin des costumes (de nuances parfois
n peu douces à mon gré...) sont l'ouvrage de M. Quelvée,
eintre connu. D'ailleurs ce décor du second tableau, où
'air circule largement, a le mérite de fort bien dégager le

plateau pour la danse. Danse symbolique et magie efficace. Il s'agit de rendre nos créatures vraiment humaines. On y parvient grâce à la connaissance des arts : huit Muses au vert tendre, logées avec symétrie dans les entrecolonnements, s'échappent sous la conduite de Terpsichore (car c'est la princesse des Muses en un ballet...), que représente Mlle Cérès, distinguée par sa tunique jaune clair, — et elles tracent avec leurs pas des figures qui nous rappellent les ballets de cour du XVII[e] siècle et les lignes qu'on se préoccupait de dessiner par le mouvement des danseurs ; mais Mlle Cérès a son solo où se reconnaît trop, pour sa grâce, le style, que nous dirons plus loin, de M. Lifar : Terpsichore n'est plus tout à fait la Muse de la danse classique... Après elle, Mlle Lamballe, excellente danseuse, incarne, vêtue de rose et traditionnellement ailée, le dieu Amour, dont le charme doit continuer d'humaniser les créatures. Mais il y faut encore l'apprentissage de la douleur et de la mort : c'est une assez belle pyrrhique, le combat d'une troupe de guerriers marrons vaincus par une troupe de guerriers noirs que mène furieusement au carnage l'alerte Mlle Lorcia (sa vive entrée en scène, portée sur le pavois par ses camarades, est d'un heureux effet). Ne se rassasiant point de meurtre, l'amazone triomphante menace le couple qu'avait effrayé déjà ce tintamarre belliqueux (je n'ai pas besoin de dire que M. Peretti et Mlle Spessivtzeva n'avaient pas été privés de danse entre les épisodes que j'ai cités). Mais Prométhée intervient et dans la nuit tombante il engage avec la guerrière noire un pas de deux fort animé.

Le jour revient assez vite. L'initiation n'est pas encore terminée. Après une danse de bergers aux couleurs suaves autour de Prométhée fatigué de son exploit, deux nymphes et un faune, qui gesticulent avec sauvagerie, ont pour mission, je crois, d'enseigner l'amour aux candidats humains, sur quoi il ne reste qu'à leur en donner le complément, qui est la pudeur. Nous voyons alors une entrée d'enfants aux grâces reposantes, un grand pas de

trois (Mlle Spessivtzeva, M. Peretti et M. Lifar), non exempt de certaines bizarreries qui ont marqué la dernière période des Ballets Russes, et, le succès de cette éducation par la danse étant complet, on se prépare à la fêter par une apothéose. Pour cette fête qui doit grouper les hôtes divins de l'Olympe, chose curieuse, le ciel s'évanouit et, la toile qui le figurait étant remontée au cintre, le tableau suivant a comme fond un petit temple sur une colline boisée, où l'académisme est moins heureux encore que précédemment. Le finale de Beethoven, dirigé, comme tout le reste, avec beaucoup de vie par M. Szyfer, enveloppe largement cette mythologie.

Le style Lifar.

Danseur fort souple et même acrobatique, artiste de belle et originale qualité, avec son air d'éphèbe nerveux et musclé, grandi dans le sable de la palestre, M. Serge Lifar a son style à lui, qui a donné le ton aux derniers Ballets Russes — ou le leur a emprunté. Ce style, qu'on est libre d'aimer plus ou moins, mais dont on n'est pas libre de nier l'intérêt, la personnalité, ni les trouvailles curieuses, il le garde naturellement quand il devient chorégraphe et il l'impose à sa troupe bondissante. Le corps de ballet de l'Opéra, dont le jeune maître se loue avec grande raison, est assez souple et intelligent pour se plier à une « manière » assez différente de vieilles (et bonnes) habitudes. Car le style Lifar est sans doute de fond classique, mais, d'une part, c'est une danse classique délibérément restreinte, qui n'emploie qu'une partie de son riche vocabulaire (surtout en ce qui concerne les temps en l'air), d'autre part une danse pleine d'éléments « impurs », étrangers à son essence (ainsi en va-t-il pour l'usage des pieds ou genoux *en dedans*, tout opposé au principe fondamental du *dehors*), une danse volontairement déformée ou gauchie, et, dans sa recherche périlleuse de nouvelles « expressions », parfois raidie à contre-temps,

devenue tout anguleuse. Les sectateurs obstinés de la danse d'école (j'en suis et j'avoue même être ici plus sévère que maint représentant plus qualifié de l'orthodoxie chorégraphique) sont obligés de faire là-dessus quelques réserves. Mais, pas plus qu'ils ne méconnaissent le talent et les trouvailles de M. Lifar danseur, ils ne songent à nier le talent et les trouvailles de M. Lifar chorégraphe. Ils jugent qu'on a bien fait d'applaudir un ballet, sans doute inégal, mais sans doute aussi fort intéressant. S'ils regrettent enfin qu'on n'ait pas permis à l'harmonieuse Spessivtzeva, obligée de se montrer plus raide et mécanique, plus terre à terre aussi qu'il ne lui est naturel, de déployer toute sa grâce légère et sa ligne musicale, ils avouent qu'ils ont pourtant reconnu sa maîtrise, à côté de la belle technique de M. Peretti, et qu'ils ont eu de très bons moments...

Renaissance de l'opéra-comique.

Quelque succès qu'on lui fasse (je le souhaite fort grand), quelle qu'en soit la valeur (je dirai tout net que je regarde la musique comme du premier ordre), ce plaisant *Roi d'Yvetot* que vient de nous donner l'Opéra-Comique apporte un nouveau témoignage sur l'évolution de notre théâtre musical. La lente, mais sûre agonie du moderne *drame lyrique*, qui a succédé à l'*opéra* traditionnel, sans avoir la vie aussi longue, incite les musiciens à chercher des formes nouvelles — ou renouvelées. Cette agonie a déjà (unie à d'autres causes...) favorisé la triomphale renaissance du ballet, mais, bien que tous nos compositeurs pensent à écrire des ballets, ce n'est pas une solution de la crise lyrique et à côté du théâtre dansé il nous faut un théâtre chanté. En ce qui concerne la musique « sérieuse », on a songé à revivifier, à moderniser (qu'on excuse ce vilain mot) le séduisant opéra-ballet du XVIII[e] siècle où triomphait un Rameau : on y a déjà réussi avec la belle et pittoresque *Padmavati* de Roussel, écrite sur un ingénieux

poème de Louis Laloy ; peut-être, qui sait, reviendra-t-on un de ces jours au « grand opéra » dûment remis sur le métier (je ne m'en plaindrais pas), comme dans le comique on revient à d'anciennes formules. Ici nous avons un chef-d'œuvre : la comédie musicale, presque toute en déclamation et récitatif (vêtue d'un éblouissant orchestre) qu'est *l'Heure Espagnole* de Maurice Ravel ; elle n'a qu'un inconvénient, qui est celui de maints chefs-d'œuvre trop originaux, c'est d'être fort dangereuse à imiter, ou mieux inimitable. On tourne plutôt les yeux vers des genres bien assurés, qui ont fourni une longue carrière et qui, le ressort de nouveau monté, peuvent en commencer une autre, soit l'opéra-bouffe (l'admirable, l'impayable *Angélique* d'Ibert en a fourni un modèle achevé, comme, précédemment l'*Isabelle et Pantalon* de notre collaborateur Roland-Manuel avait offert, offre toujours son délicieux et joyeux exemple), — soit l'opéra-comique, — le franc et authentique opéra-comique, dénué de respect humain, avec parlé, airs et ensembles, mais naturellement, ce qui ne gâte point son aimable visage, habillé par un moderne tailleur et employant la langue musicale de son temps : c'est justement ce que nous apporte, tout chaud et croustillant, sur un plat très bien ciselé, Jacques Ibert, avec son *Roi d'Yvetot* (1).

Le Roi d'Yvetot.

Le livret est de deux jeunes écrivains, agréablement doués, Jean Limozin et André de la Tourrasse, qui, voilà quelques années, avaient agencé pour Marcel Delannoy, musicien tout bourdonnant de musique, plein de fraîcheur, de verve et de poésie, un joli conte symbolique, une sorte de « moralité » médiévale, le *Poirier de Misère*, joué aussi à l'Opéra-Comique. Dans leur nouvelle pièce, il nous font voir, en quatre actes, l'excellent roi de la chanson, por-

(1) Dans la même catégorie se range *le Diable amoureux*, que vient d'écrire Roland-Manuel, d'après le roman de Cazotte, sur un livret du charmant poète Roger Allard. Partition d'une rare qualité que nous espérons voir jouer bientôt à l'Opéra-Comique.

tant sa couronne en toc sur le traditionnel bonnet de coton, la perdant à la suite d'une guerre malheureuse (qu'il s'agisse du champ de Bellerive, convoité par les Rocanvillais, ou d'une véritable province, et d'un grand roi ou d'un légendaire monarque de village, les mêmes causes produisent les mêmes effets), puis la retrouvant, parce que la révolution est devenue anarchie et que, sans lui, tout va mal dans Yvetot, mais aussi parce que les femmes s'en mêlent. De surcroît il y gagne une tendre épouse — ses malheurs et son état de roi en exil ayant permis à la jeune et dévouée Jeanneton des confidences timides qu'elles n'eût point osé faire devant une Majesté en exercice : innocente intrigue grâce à quoi, selon la formule de l'opéra-comique, on mêle aux bouffonneries des premiers actes un rien d'élégie amoureuse.

Cette fantaisie a été présentée, comme il le fallait, avec bonne humeur et vivacité, avec toute l'invraisemblance aussi et la cocasserie qui étaient de rigueur pour la faire vivre aux chandelles. Les acteurs, plus souples et désinvoltes qu'on les voit en d'autres occasions (mais quand on joue le drame lyrique...), se plient à leur rôle de grandes marionnettes vivement enluminées : M. Musy, en monarque de chanson et de carton, avec sa drôle de redingote bleue et son pantalon rayé (il a même l'accent normand) ; le cabaretier maigre qui est l'excellent chanteur Roger Bourdin (ah ! ce n'est plus Pelléas), figure curieusement allongée, non moins curieusement barbouillée ; le cabaretier gras, son rival en affaires et en politique, ce démagogue de M. Oger ; le sonneur affolé, le grave doyen, le premier ministre Médéric, toujours en costume de jardinier, toujours soucieux de ses pommes (c'est M. Payen), et ces paisibles campagnards devenus citoyens et harangueurs, par la grâce d'une révolution, entre lesquels M. Hérent gagne la palme de la caricature ; et le chœur des quatre servantes, à la langue bien pendue, rit, caquète et se démène gentiment au milieu des commères en bonnets roses. — L'Opéra-Comique, en ayant trouvé l'occasion, est redevenu comique.

ule la belle Mme Emma Luart, à la voix claire et chaude,
nt Jeanneton et la figure de l'amour, garde ici le coin
la tendresse et de la poésie, secondée par la bonne
therine, qui est Mme Calvet. — La mise en scène, due
M. Ricou lui-même, homme d'expérience, montre, dans
xactitude et la netteté cachée de ses rouages, une très
vante et plaisante animation ; certains ensembles, comme
départ du roi pour la guerre, hissé sur un vieil âne aux
clamations du peuple en armes... et en bonnets, sont des
ages fort amusantes.

La décoration.

Les images fixes — le décor — forment le lot de M. Mou-
ert, artiste original et plein de goût, véritablement
pour le théâtre (1). L'heureux choix et la belle pro-
esse de renouveau... Inventions à la fois solides (cet
omme sait ce que veut dire le mot décor) et joliment
ntasques, aux vives et hardies colorations. La cour du
i — qui est une cour de ferme, malgré la couronne tim-
ée sur le portail — et les divers aspects du village, avec
s maisons curieusement déformées, enluminées comme
es images populaires (mais très savantes), vêtues de rou-
es et de jaunes dégradés, à quoi s'oppose le bleu-franc du
ocher ; — au troisième acte (qui finit sur une note de
oésie et sur le duo de Janneton et du roi), la prairie et
le lavoir (au fond Yvetot se cache dans les arbres) offrant

(1) Cet excellent décorateur a en effet travaillé déjà pour le théâtre
- mais, à Paris du moins, non pas autant que nous le voudrions. Il a,
n Belgique, participé à ce curieux « théâtre populaire flamand » que
ous avons applaudi voilà quelques années à la Comédie des Champs-
lysées, spectacle admirable, d'une saveur étonnante, et aussi pure-
ent, aussi pleinement « théâtre » qu'on le puisse rêver : voilà qui
ous change de notre littérature dialoguée... Chez Mme Jeanne
)ubost, cette intelligente et précieuse amie de la musique et cette
emme de goût, il avait établi une décoration des plus originales pour
n petit ballet de salon *l'Éventail de Jeanne* (œuvre de dix musiciens
ssociés) ; cette souriante merveille (chorégraphie de Mlle Franck et
le Mlle Alice Bourgat), transportée l'an dernier à l'Opéra, y a con-
luit le décor de Moulaert, agrandi au cadre de la scène sans perdre
ses qualités.

une gamme de verts acides et charmants que le crépuscule enveloppe bientôt d'une musique délicieuse, — voilà des tableaux — des tableaux en relief (car cet artiste avisé, ami des praticables, se garde bien d'agrandir comme tant d'autres une toile de chevalet, croyant avoir composé un décor...), que je conserve comme un excellent exemple de décoration théâtrale.

Un musicien...

Ce n'est pas l'usage et il n'est guère poli, je crois, de parler de la musique à la fin d'un compte-rendu. Admettez que je l'aie gardée pour la bonne bouche. Elle en vaut la peine. Jacques Ibert est certainement l'un des meilleurs musiciens de sa génération, je veux dire de notre temps, l'un des plus savants aussi. Cette science, cette adresse incroyable, tout le monde les remarque, et cette sûreté de l'écriture qui se permet aisément toutes les subtilités, les acrobaties les plus périlleuses, mille cachotteries et de jolies équivoques sournoises, sans cesser d'être claire, solide, nerveuse, sans cesser d'être exquisement musicale : car il faut noter qu'il n'abuse pas de son tour de main pour nous surprendre, — *surtout ici* où le style, fort dégagé, a la bonne allure de l'opéra-comique, — mais qu'il en use pour nous charmer, nous émouvoir, nous amuser. Son orchestre est une merveille et, dans son raffinement même, si net, si bien sonnant, jamais empâté ni confus, tout lumineux, avec les jeux de lumière — ou de timbres — les plus souples et les plus divers. Cherchant mon plaisir, je me laisse enchanter sans réserves. Il n'est donc personne qui ne loue sa science et son adresse. Hé ! dit André George, on a l'air surpris : faut-il croire que cela de nos jours est devenu rare? — Peut-être. A ce degré, avec cette qualité, cela d'ailleurs n'est jamais fort commun. Mais, petite rouerie que l'on connaît, il ne faudrait pas forcer ce genre d'éloge pour se dispenser d'en faire d'une autre sorte. J'avoue au surplus que la technique, ainsi comprise, quand elle n'est pas un tournoiement à

vide, quand elle ne risque point de se changer en eau pure (définition de la beauté parfaite, selon plusieurs esthéticiens, — mais j'ai quelque horreur de cette esthétique...) — quand enfin elle est vraiment musique, j'avoue qu'elle me suffit très bien. Après tout, une technique transcendante, employée par le roi des musiciens, sans « idées » fort profondes, ni émotion, ni pittoresque, mais avec beaucoup de musique..., ne fait-elle pas le prix de l'admirable *Art de la fugue*? — La récente exécution à l'orchestre, par Scherchen, d'un chef-d'œuvre que volontiers on disait écrit seulement pour les yeux a été, chez maints auditeurs, une surprenante révélation. Quant à Jacques Ibert, qui n'a point ici composé une moderne *Kunst der Fuga*, mais un opéra-comique bien vivant, alerte et bondissant, il manifeste d'autres qualités que la pure technique : ironiste des plus fins, non pas froid et pincé, sachant manier le comique avec vivacité, il n'a pas à un moindre degré les dons d'un poète sensible, délicat et très humain (seulement, comme il est bien né, il évite l'insistance et l'ombre même de l'emphase, et il prise la nuance, il estime la mesure...). Qu'il plaisante ou qu'un instant il s'émeuve, il ne réussit pas moins heureusement. La scène d'amour, si pleine de tact, qui clôt le troisième acte (non, il ne verse pas dans le drame lyrique...) ou les exquises litanies qui l'ont ouverte, voilà l'œuvre du poète ; les jolis couplets alertes et pleins de drôlerie qui peignent la bataille contre les Rocanvillais, ou les grands chœurs et les ensembles comiques, souvent fort complexes, où la verve joyeuse s'unit à une maîtrise incontestable, c'est la part de l'homme d'esprit. J'aime beaucoup l'un et l'autre... Et son langage est assez clair pour que le public goûte les deux à la fois (1).

MAURICE BRILLANT.

P.-S. — Le manque de loisirs ou quelque paresse — les deux expressions sont parfois synonymes — m'empêche

(1) Partition chez Heugel.

de parler des concerts. Mais, une œuvre nouvelle de Strawinsky étant toujours un événement d'importance, il faut au moins signaler le difficile et admirable *Capriccio* pour piano et orchestre qu'il a joué lui-même — et fort bien — en décembre, à la salle Pleyel. On dit volontiers qu'avec cette partition il revient, après la manière plus sobre ou plus classique qui marquait ses dernières œuvres, à la couleur diverse et aux jeux de timbres qu'on admirait dans *Petrouchka* ou à ces rudes accents qui ont commencé avec *le Sacre du Printemps*... Je n'en suis pas très sûr et ce sont classifications qui amusent les théoriciens, mais dont se moque le génie. Son *Capriccio* me paraît « sobre » lui aussi et non point si marqué par des recherches de timbres ni si bariolé, d'ailleurs écrit dans le type puissant et nerveux qui lui est naturel. L'original concerto est formé de trois mouvements enchaînés : un *presto* où le clavier (qui joue toujours ici un rôle de premier plan) se livre à une sorte de *moto perpetuo*, d'une allure entraînante et impérieuse, et dialogue avec les instruments solistes, surtout avec la flûte ; un *andante* d'une profondeur tragique, secoué parfois de rauques sursauts et qui saisit l'âme de façon indicible ; un *allegro* qui bondit et qui danse, soulevé par les syncopes comme par des ressorts d'acier, galvanisé par une vie magnifique et montant vers un dur sommet dans une ascension prodigieuse ; œuvre au surplus très une et où la dernière partie se relie étroitement à la première. Les techniciens admirent : ils admirent cette création extraordinaire, qui semble faite de rien, presque sans substance, gageure qu'a tenue si souvent Strawinsky (l'homme qui fabrique de la musique avec n'importe quoi, qui transfigurerait la matière la plus humble et la plus réduite) — et il nous donne un chef-d'œuvre tout plein de musique... Quant au public, accouru en foule, comme toujours, il est pris aussitôt, ému, conquis, et il acclame. L'*Orchestre symphonique de Paris*, qui accompagnait le maître, était remarquablement conduit par Ernest Ansermet, le meilleur interprète de la pensée.

Un drame chrétien

Avant de s'en aller en province, pour une tournée qui éjà s'annonce fort bien et qui ne peut manquer d'être ongue et triomphale, *l'Ombre sacrée* avait frissonné quelues jours sur une scène parisienne. C'est un drame mouvant et profond, dont la donnée me semble fort leuve au théâtre. Le héros en est un prêtre, qui a renoncé sa vocation, puis s'est marié avec une « intellectuelle » ans croyances, à l'âme d'ailleurs franche, droite et noble. ?ar une sorte de « justice immanente », qui est en vérité ne providence toute miséricordieuse, des difficultés surenues à la banque où il travaille, un quiproquo, des aroles trop hâtives font qu'il découvre son secret, caché nême à sa femme (sous le prétexte, — mais il s'abuse, — ue ce passé n'a aucune importance aux yeux d'un nénage « libéré »). On a beau se croire libre-penseuse, ne telle révélation ne laisse pas de produire un certain hoc... Ainsi, dès le premier acte, tout en mouvement, le lrame est fortement noué. Cependant, à cause de ces affaies de banque, la nouvelle s'est ébruitée. Salutaire preuve. Le prêtre égaré a réfléchi. Au deuxième acte, il st à la Trappe. Sa femme, victime d'ailleurs innocente et ue son incroyance empêche d'accepter un sacrifice qu'elle ne peut évidemment comprendre, le vient chercher jusqu'aux portes du couvent. Il y a là entre elle et l'abbé de a Trappe, — belle figure de sainteté, mais aussi d'humanité charitable, — puis avec son ancien mari, vêtu mainenant de la robe blanche, et déchiré par des amours conraires — un magnifique dialogue, où s'affrontent deux conceptions de la vie, mais où la hauteur de la pensée ne compromet point le sentiment dramatique. L'amour livin en sort vainqueur, et l'épisode, très émouvant, du vieux malandrin repenti, qui avec tant d'humilité se jette aux pieds de l'abbé, n'est pas étrangère à cette dure vic-

toire. Mais la femme n'a pas renoncé... Elle en veut appeler au tribunal suprême et faire juge de son cas douloureux le chef même de l'Église. Elle obtient une audience grâce à l'abbé de la Trappe, ancien camarade et ami du Pontife, que l'on retrouve à Rome avec celui qui est maintenant novice de son monastère. L'acte, fort original, se passe tout entier dans le cabinet du Pape. C'est une fort belle scène que l'entretien du Saint-Père avec la femme orgueilleuse et meurtrie, qui ne laisse pas de défendre fort énergiquement sa thèse « laïque ». Mais enfin, prenant comme instrument la bonté paternelle unie à l'autorité lucide du vicaire de Jésus-Christ, la Grâce triomphe d'une âme qui méritait cette heureuse défaite. La dernière entrevue avec le nouveau Trappiste, — père d'un tout jeune enfant que le Saint-Père adoptera, — est pleine d'un pathétique sans fracas et la pièce s'achève, au crépuscule, dans une religieuse sérénité.

Cette belle œuvre a été jouée à Paris par d'excellents acteurs, notamment Mme Suzanne Nivette, M. Georges Saillard et ce curieux M. Le Vigan, qui, comique des plus spirituels, nous montre aujourd'hui, dans *la Peur des coups* de Georges Courteline, une prodigieuse caricature de fantoche en habit noir... La plupart des artistes qui ont interprété *l'Ombre sacrée* appartiennent à l'*Union Catholique du théâtre.*

On reconnaît dans l'auteur, fort aisément, un grand lettré en même temps qu'un homme de théâtre. Modestement il a caché son nom, abdiquant toute vanité d'auteur (ah ! la belle exception...) et ne voulant que produire une œuvre où parle son âme et vivent ses croyances. Si l'œuvre était médiocre ou n'avait pas réussi, on serait indiscret de lever le voile qui dissimule un Parisien très connu et très averti. Mais, puisqu'il nous a offert une pièce de cette qualité, je n'ai aucun scrupule à nommer M. Henri de Noussanne.

M. B.

Paolo Uccello (1)

M. Philippe Soupault vient de publier chez Riéder, dans la collection bien présentée, bien illustrée des *Maîtres de l'Art ancien*, une étude intéressante, originale et partiale, sur Paolo Uccello.

Partiale en effet, et tendancieuse à souhait. Les documents étant peu nombreux, — une douzaine de peintures, dix pages de Vasari et quelques pièces d'archives municipales, — M. Soupault a amplifié son sujet, en greffant sur cette vie d'un peintre presque inconnu, une thèse audacieuse. De Paolo Uccello, inventeur présumé de la perspective, vieille barbe de 1400, un peu isolé dans l'évolution précipitée du XV^e^ siècle florentin, bientôt dépassé et oublié, mais peintre génial de chevaux et de batailles, il a voulu faire un ancêtre du cubisme, un précurseur de la peinture pure.

Chercher ainsi dans le passé des analogies avec le présent, c'est à tout prendre un bon exercice ; un moyen d'investigation, une méthode ; c'est faire la philosophie de l'histoire... Si l'on n'éclaircit pas les problèmes de l'art ancien, du moins on risque de mieux poser ceux de l'art moderne. Encore faut-il ne pas trop pousser au paradoxe, ne pas laisser voir qu'on s'amuse.

A l'époque où René Piot copiait la bataille d'Uccello aux Offices ; où M. Lœser et M. Egisto Fabbri collectionnaient à Florence des Cézanne, il y avait à Settignano auprès de la Princesse Ghika une dame anglaise qui joignait à la passion de Cézanne le culte de Masaccio : la phrase de Barrès sur « les Primitifs pour Anglais » ne s'adressait certes pas à Miss Blood. Elle avait dans son studio épinglé des photographies de détails de la fresque du Carmine, et des morceaux bien choisis du Maître d'Aix. Il

(1) Par Philippe Soupault. Éditions Riéder.

était impossible de n'être pas frappé de l'analogie des figures chez l'un et l'autre peintre. Tous deux obtiennent le style en procédant de l'intérieur des formes, par l'agencement des volumes et l'exagération du caractère. Cette prédominance du volume et du caractère, dans les photographies de Miss Blood, sautait aux yeux. Nous allions la vérifier sur place, au Carmine, et nous en jouissions beaucoup : cette comparaison permettait de distinguer du premier coup, dans la *Résurrection du fils du roi*, les têtes qui sont de Masaccio et celle de Filippino Lippi : expérience que d'autres ont pu refaire, qui est maintenant à la portée de tout le monde.

La thèse de M. Soupault aura-t-elle le même succès? Elle est moins claire et moins facile à vérifier. Il affirme qu'Uccello « concevait la peinture comme une fin en soi »; qu'il avait « les préoccupations de certains peintres cubistes ». Il loue « sa prodigieuse, son unique conception de la peinture ». Si Giotto et Fra Angelico sont « des gens de métier », il découvre chez Uccello « une merveilleuse intelligence d'une étonnante ferveur qui ne fut dépassée, dit-il, que par Léonard de Vinci ». Ses portraits ne traduisent que des types généraux; son camaïeu de S. Maria del Fiore, le condottiere Hawkwood (si réaliste, si conforme à la technique courante!), il lui accorde « une grandeur et une pureté égales à celle des mathématiques ». Enfin sa peinture n'est pas *extérieure*; elle a une puissance *invisible*. M. Soupault souligne en les opposant ces deux termes, qu'il n'arrive pas à nous expliquer.

On pourrait demander ce que c'est qu'une peinture qui n'est pas extérieure, puisque le domaine de la peinture est le visible, et que tout l'art consiste à extérioriser cette « puissance invisible » propre à l'artiste. Mais peut-être M. Soupault veut-il dire seulement que le génie d'Uccello est supérieur à son œuvre. En quoi il se rencontre avec Vasari qui prétend qu'Uccello eût été un des plus grands peintres depuis Giotto s'il s'était fatigué autant à peindre des figures qu'à étudier la perspective.

Qu'y a-t-il donc de si exceptionnel dans l'œuvre et dans la personnalité d'Uccello? Il est facile, en lisant Vasari, de deviner ce qui a séduit M. Soupault et l'a entraîné à faire du vieux peintre un individualiste excentrique, un raté de génie à la mode d'aujourd'hui. D'abord sa réputation de fou, ou tout au moins d'*ingegno sofistico e sottile*, enclin à laisser *il certo per l'incerto*, selon le mot de Donatello, sa passion pour les sciences et sa vie retirée d'artiste incompris le présentent sous l'aspect de ce que nous appelons, avec sympathie, un original. Ensuite sa volonté rigoureuse, son austérité dans ses compositions militaires où il affiche le goût des artifices géométriques, sa couleur foncée, sa palette sombre, le placent dans la compagnie des peintres modernes qui ont réagi contre les teintes claires et les grâces de l'impressionnisme.

Tout de même, au lieu de le tirer à part et d'exagérer, pour en faire un suprême éloge, l'opinion de Vasari, il eût été plus juste de le situer où il fut réellement dans la mêlée artistique de son temps, tiraillé entre les derniers giottesques et les novateurs, entre une tradition fixée et une frénésie de réalisme, entre une expérience bornée aux besoins du métier et une science avide de pénétrer tous les secrets de l'art et de la nature. Il n'y a rien chez Uccello, pas même la perspective, le goût des raccourcis ou l'organisation géométrique de la composition qui n'ait été familier à ses camarades, à ses contemporains, à Castagno, à Masaccio, ou même à l'Angelico. Comme le dit fort bien M. Soupault, les grandes œuvres de ce temps ont souvent une allure expérimentale. La science et l'art voisinaient en se confondant. Mais ce qui fit scandale chez Uccello, c'est la rigueur et la brutalité de ses deux expériences; c'est aussi qu'en se passionnant pour la science, il se désintéressait des buts propres de la peinture qui sont d'orner les murs et de raconter des histoires. On nous fait remarquer qu'il ne peignit pas des sujets religieux, comme s'il avait été, sans doute, un esprit fort; au lieu de faire de la peinture mystique comme ses contem-

porains, il s'est livré, dit M. Soupault, à la mystique de la peinture. Mais outre que ses compositions religieuses ont été, d'après Vasari, nombreuses, ce physicien s'étant spécialisé dans l'étude des animaux, on lui en fit peindre. D'animalier, de peintre de chevaux, il devint peintre de batailles. Ce fut un peintre militaire comme nous en avons eus après 1870, qui, perspecteurs comme lui, établissaient des panoramas de la guerre. Mais sur les Detaille et les de Neuville, Uccello a l'immense avantage d'appartenir à une grande école de peinture où la tradition latine, la recherche du style et les innovations de la première Renaissance, se fondaient en un art magnifique et naïf. Dans ces batailles, ce qui étonne c'est la verve d'un scientifique emballé par son sujet, et qui du coup y met de la vie et du style : compositions systématiques où se juxtaposent les résultats de ses savantes observations d'après la nature, et qui devenues très sombres, ont pris pour nous je ne sais quoi d'épique et de mystérieux.

Mystique de la peinture? Non; mais plutôt mystique de la science qui absorbe toute l'activité d'un tempérament intransigeant et dur. Cependant les dons admirables du peintre subsistent, s'imposent à la postérité, et passionnent le débat qu'on refera toujours, après M. Soupault, à propos d'Uccello.

MAURICE DENIS.

Le peintre Lacasse et sa première exposition parisienne

Comme la plupart d'entre nous sans doute, j'avais d'abord rencontré le nom de Joseph Lacasse dans le livre magnifique de Robert Garric : *Belleville*. Depuis, le petit atelier de l'impasse Ronsin, où, de toutes parts, surgissaient les formes puissantes et dures, était devenu l'endroit de

bien des enthousiasmes. Il manquait pourtant ce contact direct avec le public qui est si nécessaire à l'artiste, et cette manière de consécration matérielle qu'est une exposition dans Paris. Voici que du 18 janvier au 22 février, 11, rue Quentin-Bauchart, Lacasse présente ses œuvres, et, dès le premier jour, le triomphe s'élève irrésistiblement. Je suis de ceux qui voient à ce succès des raisons profondes et je voudrais rapidement les esquisser ici.

Pour cet artiste dont l'œuvre comme le visage est franchise, spontanéité même, oublions tout esprit de chapelle et dépouillons tout pédantisme. Venu de la foule, Lacasse a, dès l'abord, trouvé l'accès de la foule. Il sort de ce peuple des carriers belges qui anime maintenant si grand nombre de ses tableaux. Ne faut-il pas une vocation artistique bien impérieuse pour arracher ainsi à un métier ces mains puissantes, et les conduire à un autre métier? D'ailleurs, ce peintre restera près des siens. Peut-être en souffrira-t-il plus que jamais même puisque c'est leur rêve, leur effort, leur fatigue qu'il exprimera. Seulement, tout cela, il l'éclaire et le transfigure par sa propre foi. La rencontre du Christ et de l'ouvrier demeure le grand thème de son inspiration. Elle a décidé de son art comme de toute sa vie; Lacasse ne sépare à coup sûr point celui-là de celle-ci.

L'élan du public est commandé, je crois, par la robustesse comme la vérité de cette peinture. Entre des essais curieux et neufs mais de pure technique, et l'expression simple, forte, des grands sentiments qui dominent les hommes, la foule n'hésite jamais. Nous en avons eu la preuve dans notre temps comme dans tous. En musique, l'exemple du *Roi David* montrait naguère quelle soif de grandeur garde notre époque. L'accueil que rencontre un Lacasse aujourd'hui constitue un fait du même ordre. Certes, il est un éternel débat que l'œuvre de Lacasse ferait renaître plus que toute autre. On sait que, pour beaucoup d'artistes et d'amateurs, le *sujet* est dangereux en lui-

même : il risque de détourner le créateur du problème technique que constitue avant tout l'œuvre d'art, et de l'égarer en des voies étrangères. Un peintre, ainsi, risque de verser dans la *littérature*. Or, Lacasse ne fait point de « peinture pure ». Vous ne verrez ici nulle impression, nulle recherche isolée de tout sentiment, nulle tentative de couleur pour la couleur ou de construction pour la construction. Il veut exprimer quelque chose, et je répète qu'il exprime les grands thèmes lyriques, ceux qui offrent toujours le plus de prise à l'admiration commune. Si tous ses ouvrages retracent une scène ou rappellent une émotion, est-ce raison à les condamner? J'avoue personnellement (et malgré la méfiance légitime qu'on doit souvent garder en la matière) que le problème de l'art pur m'a toujours semblé lumineusement tranché par Saint-Saëns, paraphrasant d'ailleurs Schumann, à propos du poème symphonique : « La musique est avant tout bonne ou mauvaise; qu'elle soit ensuite ou non *à programme*, c'est en somme assez indifférent. »

La peinture de Lacasse est bonne. Élève de Maurice Denis, ce peintre rugueux et fort semble à l'opposé de son doux maître et peut-être serais-je porté à voir une manière de petit drame technique dans cette évidente opposition. Certaines toiles sont des variations très orthodoxes du plus pur style dionysien. Du peintre des *Annonciations*, nous retrouvons ici plusieurs détails techniques, particulièrement les ombres claires, colorées. Il est significatif que le Christ de Lacasse soit presque toujours (jusqu'aujourd'hui du moins) très près du Christ de Denis. Mais combien ensuite le disciple s'écarte du maître! La vraie nature de Lacasse le porte ailleurs. Ses Débardeurs s'arrachent au cadre, tendent leurs muscles, prennent un volume, un accent prodigieux, comme des peintures de sculpteur. Il y a là tout un peuple de travailleurs, de force qui peine, où le souvenir de Constantin Meunier vous hante parfois. Parmi les pairs de Lacasse sans doute songera-t-on à Servaes, le tumultueux et sombre Servaes. Mais Lacasse est

étrangement plus libre, plus harmonieux, avec des valeurs plus nuancées, des rouges et des verts un peu acides, qui, du moins, ressortent violemment et s'opposent aux figures de bronze de ses personnages. Et puis, le sentiment est tout autre : il y a chez Servaes un écrasement (comme chez un Vlaminck, autre peintre tragique, une violence sans rémission) qu'on ne trouve jamais tout à fait ici : Lacasse éclaire ses toiles ou ses dessins d'un reflet d'espoir, et qui, le plus souvent, vient d'En-Haut.

Les peintres, les habiles, admireront singulièrement ses récentes aquarelles, du point de vue du métier. Elles sont exceptionnelles. Par des moyens très francs et sûrs, il sait leur donner un accent, une verve picturale, à quoi le genre est le plus souvent bien étranger. La solidité de ces petits ouvrages est étonnante. Leur expression ne l'est pas moins. Ici surtout je songe à cette admiration touchante et vive que le peintre éprouve pour Péguy. Il en a la fraîcheur de vision, l'insistance, la patiente obstination à reprendre un même thème aussi. Et combien l'on saisit la sincérité de cet aveu, fait à Robert Garric : « Ce que j'ai retrouvé, depuis ma croyance, c'est un état de jeunesse, un esprit de jeunesse. Je suis redevenu jeune, je ne sais pourquoi. Ma construction, mon métier est plus discipliné, mais je trouve sans effort des expressions plus enfantines et plus vraies. »

Cette force, cette solidité de carrure, alliée à tant de foi juvénile, ces accents directs, cette espèce d'épopée picturale où chante l'effort, la sainteté du travail, tant d'humanité en une époque où l'art en est si lointain, voilà plus qu'il n'en faut, je crois, pour expliquer et justifier l'extraordinaire et immédiat succès de Joseph Lacasse auprès des Parisiens.

André George.

« *La Machine* » *de Tagore* (1)

L'ingénieur d'un roi indou a construit une machine monstrueuse pour endiguer les eaux de la Moukta-Dhârâ, ce qui permettra de priver d'eau toute une région mal soumise jusqu'alors et d'en asservir ainsi les habitants.

Il y a dans cette pièce la poésie puissante, la beauté souple, végétale, pour ainsi dire, et un peu mystérieuse, le lyrisme sobre dans ses expressions mais intense, qui caractérisent tant d'œuvres indoues; et il faut reconnaître que les idées chères à Tagore sur lesquelles est bâti ce drame ne nuisent point à cette poésie.

Une explosion de joie chauvine se manifeste dans les états du roi lors de l'inauguration de la Machine qui permettra d'opprimer le pays voisin. Le maître d'école enseigne aux enfants pourquoi le peuple d'Outtarakoutt est supérieur aux méchantes gens de Chibtaraï, qui ont le nez moins droit et une religion très mauvaise. Quant aux habitants de Chibtaraï, ils jugent que leurs voisins sont ridiculement habillés, ont des croyances absurdes, une écriture qui ressemble à une caravane de termites, et que leur simple contact est impur.

Il est clair que ces deux peuples représentent l'Occident et l'Orient que Tagore voudrait réconcilier. Marc Elmer, dans une introduction, pose le problème du machinisme; problème tragique non seulement pour l'Occident (déspiritualisation, chômage, laideur, ruine de la famille, barbarie, guerre), mais aussi pour l'Orient, qui, après avoir dépendu de l'industrialisme occidental, le concurrencera, et risque de perdre son âme.

Le prince, fils adoptif du roi d'Outtarakout, un enfant trouvé dont les astrologues ont prédit le destin héroïque, se sacrifie enfin pour détruire la funeste Machine et meurt dans les eaux libérées de la Moukta-Dhârâ.

Un des personnages les plus curieux de ce drame est celui de l'ascète-chanteur Dhonandjaï, qui exprime la mystique du Chivaïsme et célèbre lyriquement, « Celui qui souffre en chacun des souffrants... qui nous donne l'ultime paix, calme nos doutes, rompt nos fers, brûle ce qui est mort... et conduit les mortels au delà de la mort, jusqu'à l'éternité ».

E. Dermenghem.

(1) Rabindranath Tagore : *La Machine*. Drame en un acte en prose. Traduit du texte bengali inédit par F. Benoît et A.C. Chakravarty. Présentation par Marc Elmer. (Les Prosateurs étrangers modernes). Paris, 1919, in-16, 192 pages, 12 francs.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).